Theologische Literaturzeitung

Begründet von **Emil Schürer** und **Adolf von Harnack**

Herausgegeben von Professor D. **Emanuel Hirsch** unter Mitwirkung von

Prof. D. Dr. **G. Hölscher**, Prof. D. **Hans Lietzmann**, Prof. D. **Arthur Titius**, Prof. D. Dr. **G. Wobbermin**

Mit Bibliographischem Beiblatt in Vierteljahrsheften, bearbeitet von Priv.-Doz. Lic. theol. Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen

Jährlich 26 Nrn. — Bezugspreis: vierteljährlich Rm. 9.—. — Verlag: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

51. Jahrg. Nr. 5. Manuskripte und gelehrte Mitteilungen sind ausschließlich an Professor D. Hirsch in Göttingen, Bauratgeberstr. 19, zu senden, Rezensionsexemplare ausschließlich an den Verlag. **6. März 1926.**

Mitteilung.

Herr Professor Haas-Leipzig hat sich entschlossen, auf die Fortführung der in den Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig von 1917 bis 1925 in fünf Heften erschienenen, von Herrn Professor Clemen-Bonn herausgegebenen Religionsgeschichtlichen Bibliographie zugunsten des Bibliographischen Beiblatts der Theologischen Literaturzeitung zu verzichten. Wir sprechen ihm für den Verzicht unseren aufrichtigen Dank aus und werden uns bemühen, den religionsgeschichtlichen Teil der Bibliographie (A., B., D. VII u. VIII, E. VI 2b) ausführlicher und vollständiger als bisher zu gestalten, sodaß er den Arbeitern auf dem Gebiete der Religionsgeschichte alles bietet, was sie bisher an ihrer Sonderbibliographie besaßen.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Professor D. E. Hirsch.
Privatdozent Lic. K. Schmidt.

Tillich, Prof. D. Dr. Paul: **Religionsphilosophie.** (Sonderdruck aus: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von Max Dessoir II: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, S. 765—835.)

P. Tillichs „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden" (Göttingen 1923) — eine der reifsten Leistungen neuerer deutscher systematischer Philosophie — ist in dieser Zeitschrift nicht besprochen worden. Ohne meine Schuld — zwei von mir nacheinander betraute Rezensenten sind an der Schwierigkeit der Aufgabe zu schanden geworden. Auch T.s Abriß der Religionsphilosophie ist kein leicht zugängliches Buch. So krystallklar und sauber T.s Gedankenentwicklung ist, sie liegt doch im Elemente allerhöchster Abstraktheit, in der die Unmittelbarkeit des Lebens so gut wie verloschen ist. Das Sichwiedererkennen des Lebens im Begriffe, d. h. das Verstehn ist nicht eben leicht. Nicht ungestraft hat er das systematische Ergebnis fast zwanzigjähriger Arbeit auf engen Raum zusammengedrängt. So hab ich mich, trotz der da bestehenden und von mir geteilten Bedenken, entschlossen, die Arbeit des Jugendfreundes selbst zu besprechen. Der nahezu totale sachliche Gegensatz, in dem ich mich zu ihr befinde, bürgt überreichlich dafür, daß ich des φιλτάτη ἡ ἀλήθεια nicht vergesse.

T. steht in der zwiefachen idealistischen Voraussetzung, daß alles geistige Leben der Menschheit eine innere Einheit bilde (weswegen ihm die Synthesis der Synthesen das letzte und höchste Ziel alles geistigen Schaffens bleibt), und daß dieses geistige Leben im Ganzen wie in jedem Gliede nur zu verstehen sei aus seiner religiösen Wurzel. Er hält's aber für nötig, diese Voraussetzung über den erkenntnistheoretischen Idealismus und die ihm entsprechende kritisch-dialektische Methode hinauszuheben. Denn einmal bleibt er sich (nicht nur wie der frühe Fichte auf dem Gebiete des praktischen Handelns, sondern auch auf dem des theoretischen Erkennens) der Spannung bewußt zwischen jeder vollzogenen Synthesis, auch der höchsten, und dem in ihr gemeinten Absoluten. Sodann (was nur die reale Kehrseite des ersten ist) empfindet er die Notwendigkeit, das Sinnwidrige, das Zerstörende als eine die Synthesis verneinende Macht in sein Denken aufzunehmen, womit ihm verloren geht die idealistische Überzeugung, daß die Antithesis nur als in der geformten Synthesis „aufgehoben" gedacht werden sollte. So wandelt sich ihm die Philosophie des Geistes in die Philosophie des Sinns, und die kritisch-dialektische Methode zur metalogischen. Sinn und metalogische Methode sind beide von der innern Bindung an die Synthesis gelöst. Sie stehn zu ihr dialektisch. D. h. sie bejahen sie als das Sinnhafte, das nur über dem Sinnabgrunde schwebend sich vollzieht und von ihm wieder verschlungen wird, um sich in neuer Gestalt aus ihm zu erheben. Ist das nicht aber paradox? Ja, und das soll es sein. Eben im Paradox allein steht nach T. Leben wie Denken. Wo der Durchbruch durch die Form, in der allein wir den Sinn besitzen, nicht mehr erfahren wird, da geht — der Sinn verloren. Der Sinn ist das Überschwengliche, das wir nur als Gestaltetes besitzen können; wo wir darum über dem Gestalteten das Überschwengliche vergessen, ist das am Gestalteten verloren, das allein es des Ringens darum und des Besitzes wert macht. Es entspricht dieser Philosophie des Paradox, daß ihr der Gedanke der Wahrheit nicht mehr der umfassendste und höchste ist. Die Wahrheit ist nur eine besondere Sphäre des Sinns.

Diese Gedanken sind mitgetragen von dem Schicksal des deutschen Geistes, im letzten Jahrzehnt die ganze häßliche Blöße der „Menschheitskultur" wider sich offenbart erfahren zu haben. Sie formen philosophisch durch, was in tausend einander widersprechenden Stimmen, innerhalb und außerhalb der Theologie, bei uns zum Ausdruck drängt. Wir glauben der Menschheit die Werthaftigkeit ihres Daseins nicht mehr, seitdem 1918/19 unter Billigung des Weltgewissens die Lüge und der Mord an einem ganzen Volke sich versündigt haben und der Mord noch weitergeht, ja man versucht, an dieser Lüge und diesem Morde vorbeiblickend die Christenheit zu einigen; und dennoch wissen wir, daß alles Erkennen und Handeln eines Menschen und eines Volks nur in der Beziehung auf diese Menschheitskultur einen Sinn hat. Das ist, nur furchtbar erfahren, eben das, was T. als Dialektik des Sinns philosophisch zu beschwören sucht. Dabei ists für diese abstrakte Betrachtung hier ganz gleich, daß man aus seinen andern Schriften weiß, daß er wohl dies Schick-

sal empfindet, es aber konkret anders reflektiert. — Diese Erwägungen zeigen die Tiefe der Besinnung in seiner philosophischen Zielsetzung; es geht ihm darum, das Zeiterleben zum Verständnis seiner selbst zu bringen. Was aber rein philosophisch hinter seiner Leistung steckt, wird offenbar an der tiefgehenden Kritik der vorhandnen wissenschaftlichen Methoden, die die Einleitung ausspricht. Es ist ein an sich großartiger Versuch, Schelling und Hegel, den Marburgischen Neukantianismus und die Phänomenologie in einer neuen tieferen Schau zu verbinden. Das philosophische Urteil über den Versuch hängt ab von der Frage, ob der Sinn einem philosophischen Systeme den gleichen Dienst tun kann, den Hegel der Begriff tat. Da ist nun aber der Unterschied, daß der Begriff das Prinzip seiner Bewegung in sich selbst hat, der Sinn dagegen nicht. In der dialektischen Methode Hegels erzeugte das System sich selbst und hatte daran seine Notwendigkeit. In der metalogischen Methode geht alle Bewegung von Glied zu Glied von dem über den Sinn Aussagen machenden Denker aus; das System erzeugt sich nicht; es wird vom Architekten gebaut. Anders: das *meta* in der metalogischen Methode enthält ein nicht kontrollierbares Moment individueller Selbstherrlichkeit des Denkers. Nun gehört es ja mit zur Art des Sinns, sich auch durch selbst sprunghafte individuelle Selbstherrlichkeit hindurch zu verwirklichen, sodaß das Tun des Denkers in der Grundaussage des Systems mitbegründet ist; — aber eben damit hört das System auf, denjenigen Forderungen innerer Geschlossenheit und methodischer Strenge zu genügen, die die großen Denker uns anerziehen. Es ist doch wohl letztlich ein Verzicht auf Unveräußerliches, die Wahrheit unter den Sinn herabzusetzen.

Soviel von den allgemeinen philosophischen Grundlagen. Es ist von ihnen her selbstverständlich, daß mit Hegel die Einheit von Gottesbewußtsein und Gotteswirklichkeit — oder, mit T. zu reden, von religiösem Akte und religiösem Gegenstande — bejaht wird, womit die Fragen nach dem Wesen und nach der Wahrheit der Religion ineinander fallen. Indem die religiöse Funktion als die fundierende Sinnfunktion nachgewiesen wird, sind beide Fragen in einem erledigt. Dieser Nachweis ist aber in den allgemeinen Grundlagen der Sinnphilosophie schon enthalten. Sie lebt ja von der Unterscheidung der Sinnform (d. h. alles in der Synthesis bis hin zur höchsten gehaltenen Sinns) vom unbedingten Sinne oder Sinngehalt (d. h. der zugleich rechtfertigenden und richtenden Gegenwart des unerschöpflichen und unergründlichen Sinngrunds und -abgrunds, aus der jeder einzelne Sinn erst seine Sinnhaftigkeit empfängt). Diese Unterscheidung setzt eine doppelte Richtung des Bewußtseins, die auf die immer nur bedingten Sinnformen und ihre Einheit, und die auf den unbedingten Sinn. Die erste Richtung (in Wissenschaft und Kunst, Recht und soziale Gemeinschaft sich entfaltend) ist Kultur, die zweite ist Religion. Beide beziehen sich auf das gleiche geistige Leben. Die Kultur ist substantiell religiös, und jeder religiöse Akt der Form nach ein kultureller; denn einerseits ist jede Sinnsphäre vom unbedingten Sinne getragen, und andrerseits geht der Weg zum unbedingten Sinne hindurch durch die Erfüllung der Formeinheit in allen Sinnformen. Dem entspricht es, daß die religiöse Richtung auf das Unbedingte in jeder der Kultursphären eine besondere Färbung annimmt. Ich wähle als Beispiel die Kunst. „Die Richtung auf die einzelnen Bedeutungen und ihren Zusammenhang im universalen Kunstwerk ist die kulturell-ästhetische. Die Richtung auf den unbedingten Bedeutungsgehalt und seine Darstellung im universalen Bedeutungszusammenhang ist Religion." Dies Verhältnis von Religion und Kultur dient nun zur Erläuterung der wichtigsten Begriffspaare, an denen die Religionsphilosophie die Eigentümlichkeit der Religion zum Ausdruck zu bringen hat: Theonomie und Autonomie, Glaube und Unglaube, Gott und Welt, heilig und profan. (Nur mit göttlich und dämonisch steht es etwas anders, wovon unten). An ihnen allen wird der Satz durchgeführt, der im Zusammenhange dieses Denkens unvermeidlich ist: „Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur." D. h. etwas gröber: das All wird nur in Gott geschaut, aber es gibt auch keine andre Ausdrucksform Gottes als das All.

Zwei Fragen wird jeder gegenüber diesem Verständnis der Religion stellen. Die erste lautet: wenn die Religion Richtung auf das Unbedingte ist, das jeder Form sich entzieht, wie kommt es dann zur gestalteten religiösen Aussage, zum bestimmten religiösen Handeln? Oder auch so: wenn der religiöse Akt in der Form des kulturellen gehalten ist, inwiefern ist er dann ein besonderer? inwiefern gibt es besondere religiöse Aussage und besonderes religiöses Tun? Die Antwort T.s ist nicht neu; aber ihre systematische Verankerung und ihre folgerichtige Durchführung läßt sie doch fast als etwas Neues erscheinen. Sie liegt in dem Worte Symbol. In der theoretischen Sphäre gehört zu ihm der Mythos, in der praktischen der Kultus. Während die Kultur die Sinneinheit von den einzelnen Sinnformen her, d. h. als Synthesis der Synthesen findet, faßt die Religion sie vom Unbedingten her, als dessen Repräsentation. T. zieht tapfer und redlich die äußersten Folgen des Gedankens. Gott ist ein Symbol; soll er mehr sein, so wird er Gegenstand und Eigenform, und es ist mit ihm dann nicht mehr das Unbedingte gemeint. Sogar zuzuspitzen wagt T. die Aussage: der Glaube trägt den Atheismus ebenso in sich wie den Theismus; nie kann gläubig Gott gesetzt werden, ohne daß diese Setzung wieder aufgehoben würde. D. h. der Symbolcharakter aller religiösen Aussagen und Handlungen ist nicht etwa ein einschränkender Satz des Denkens, sondern kommt im religiösen Akte zur Geltung. In diesem Begriffe des Symbols ist die Versöhnung zwischen Theonomie und Autonomie vollzogen. Einerseits ist das Recht der Religion, Symbole zu setzen bejaht. Richtung auf das Unbedingte ohne das gibt es nicht. Zersetzt sich die symbolglaubende Kraft der Religion, so geht die Kultur zugrunde, da sie aus dem Religiösen lebt. Anderseits ist die autonome Kritik an jedem Symbole der Sache nach gerechtfertigt; es gibt kein Symbol, das nicht, gerade religiös geurteilt, am Unbedingten zerbräche. Es ist die Eigenart von T.s Religionsphilosophie, so ernst wie kein andrer sonst um die wechselseitige Durchdringung von Glauben und Freiheit des Geistes zu ringen.

Die andre Frage ist: wie läßt sich bei dieser Erfassung des Wesens der Religion ein normativer Religionsbegriff gewinnen? T. knüpft die Antwort an den Gegensatz von göttlich und dämonisch. Es schießt hier — man kann zweifeln, ob der Denkzusammenhang wirklich gewahrt ist — ein Strom aus Schellings späterer Philosophie in sein Denken hinein. Als der Sinnabgrund, der in jeder einzelnen Form gegenwärtig ist und doch in keiner sich erschöpfen lassen — will, ist der Sinngehalt auch der Quell alles Sinnwidrigen. Eben darum ist auch der dämonische Wille wider alle Form in dem Unbedingten gewurzelt und kann die Qualität des Heiligen annehmen. Auch das schlechthin Zerstörende ist symbolkräftig. Das Gottesbewußtsein spaltet sich also in das Göttliche, das durch die Form hindurch ergriffen wird, und das Dämonische, das im ‚Wider alle Form' sich findet. Wo diese Spaltung eintritt, liegt idealiter der Anfangspunkt der Religionsgeschichte, ihr Heraustreten aus der sakramentalen Indifferenz, der alles heilig ist, in dies Zerrissensein durch den Gegensatz. Auf der einen Seite steht diejenige religiöse Richtung, die die Sinnhaftigkeit der Sinnform gegen das Dämonische verteidigt; sie versteht die unbedingte Form als von Gott unbedingt gefordert und wird in ihrer äußersten Steigerung — an der Grenze, die Selbstauflösung ist — Religion des Gesetzes. Auf der andern Seite, steht diejenige religiöse Richtung, die das qualifizierte Sakrament, d. h. das dazu auserlesene Einzelne, als Träger des heiligen Gehaltes bejaht und die Form nicht wertet; in ihrer äußersten Steigerung — an der Grenze, die Selbstauflösung ist — ist sie die Mystik; die den Sinngehalt unmittelbar, ohne jede Form, ergreifen will. Das ideale Endziel der Religionsgeschichte ist natürlich die Versöhnung der Gegen-

sätze zur neuen Einheit. Das geforderte Heilige und das gegenwärtige Heilige werden eins in der paradoxen Erfahrung des Unbedingten als Gnade. Das Unbedingte bricht durch in einer bedingten Form, doch ohne Aufhebung der unbedingten Forderung. Es entspricht der Religion des Paradoxes oder der Gnade, daß sie auch für den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus die Synthesis ist. Sie hat ihr konkretes Symbol nämlich in einem göttlichen Mittler. Ein einzelnes Endliches wird ihr zugleich Träger der heiligen Forderung wie der sakramentalen Gegenwart, und dennoch stellt sie auch diesen Anschluß an das konkrete Symbol unter das Gericht vom Unbedingten her. Sie besitzt auch ihr Symbol auf paradoxe Weise. Damit ist der normative Religionsbegriff entwickelt. Die Wahl des konkreten Symbols selbst ist Sache des Bekenntnisses. Die Religion des Paradoxes ist also nicht bestimmte, sondern allgemeine Möglichkeit. Mit der Wahl eines bestimmten Symbols erst ist der Übergang vollzogen von der Religionsphilosophie zur notwendig konfessionellen Theologie.

Soweit die Hauptmomente. Wie geistvoll alles einzelne in der Durchführung gefaßt ist, kann ein Bericht nicht zur Anschauung bringen. Der gar zu beredten Breite, die sich heut in Theologie und Literatur allenthalben aufplustert, bleibt T. ein beschämendes Beispiel dafür, was ein Schriftsteller, der sich in der Zucht hat, auf vier Bogen alles sagen kann.

Die kritische Selbstbesinnung wird sich zuerst fragen, wie und wo diese Religionsphilosophie eingreife in die theologische Arbeit der Gegenwart. Es gibt nun wenig Fragen, für die man nicht aus der Auseinandersetzung mit T. lernen könnte. Wie überaus fein z. B. ist die Auseinandersetzung mit der Mystik. Und wieviel schärfer ist doch sein Begriff vom Unbedingten und der vom Paradox als der Begriff des Irrationalen, der allen beiden ungefähr zu entsprechen die Absicht hat. Aber entscheidend in der gegenwärtigen theologischen Diskussion ist das Wort zur sogenannten dialektischen Theologie, das implicite durch diese Religionsphilosophie gesprochen wird. T. hat die Grundeinsicht dieser dialektischen Theologie auch, und — hat sie zu ende gedacht. Ist es nämlich wahr, daß die Theologie sich des finitum non capax infiniti als letzter Wahrheit zu erinnern habe, daß es nur ein paradoxes Ja Gottes zum Irdisch-menschlichen gebe, daß das Irdische nur paradox von Gott reden könne, daß die Gottheit Gottes die Verneinung aller religiösen Aussagen und alles religiösen Tuns sei, — dann hat T. einfach bis ins Letzte recht. Eine Theologie, die alles Gestaltete dialektisch zersetzt, eine Theologie des Paradox, muß sich ohne Wenn und Aber zu T.s radikalem Symbolismus bekennen, muß bekennen, daß der Glaube, wenn er fromm ist, heimlich den Atheismus in sich trage, muß bekennen, daß jede dogmatische Aussage Mythos in der Welt der Begriffe sei, daß die Offenbarung, eben weil sie paradox ist, symbolisch ist. D. h. die Theologie Karl Barth's ist durch T.s Abriß der Religionsphilosophie als eine in sich ungeklärte Halbheit herausgestellt. Sie scheint mir nun am Scheidewege zu stehen. Entweder, sie hält ihren Willen, Gottes Offenbarung in seinem Wort ernsthaft als Offenbarung zu nehmen, fest; dann muß sie auf die Dialektik verzichten und ein schlichtes Ja zum konkret Gestalteten lernen. Damit aber wäre ihr das Fundament, von dem aus sie den Angriff gegen alle gestaltete Theologie geführt hat, unter den Füßen weggezogen. Oder sie macht mit Dialektik und Paradox nun endlich, endlich den radikalen Ernst, — und d. h., sie bekennt sich zu Tillich und treibt Theologie innerhalb der von T. gezogenen Grenzen. Was u. a. bedeuten würde den Verzicht auf die Bejahung der Totenauferstehung. Es wäre sehr zu wünschen, daß K. Barth dieser durch T. an ihn gestellten Frage aufrichtig zu stehen den Entschluß fände.

Doch wir wollen uns nicht beruhigen mit der Verlegenheit eines andern. T.s Religionsphilosophie macht uns allen zu schaffen. T. hat zwar die Absicht, mit ihr der christlichen Theologie den Boden zu bereiten. Bejaht er nicht die religiöse Grundlage alles Geisteslebens, fordert er nicht den Eingang aller Autonomie in die Theonomie? Bescheinigt er uns überdies nicht, daß die christliche Religion dem normativem Religionsbegriff entspreche und das Recht habe, sich zu Jesus Christus als dem konkreten Symbole zu bekennen? Wohl wahr. Vielleicht gibts sogar Theologen, die dieser Bescheinigung froh nun ein theologisches Gebäude gemäß der durch sie erteilten Licenz errichten. Ist auch gar nicht so schwer, da das Christentum T. für die Skizze des normativen Religionsbegriffs Modell gestanden hat. Dennoch, wer ein schlichtes Ja Gottes zu Christus und damit auch zum Christen kennt, wer es als Aufhebung der ihm von Gott aufgezwungenen Personheit versteht, bloß geisttragende Gestalt, d. h. bloß Ort von zugleich gerechtfertigtem und gerichtetem Sinnvollzuge zu sein, wer den Glauben an ein diese Welt zerbrechendes ewiges Gottesreich festhält, wem der lebendige Gott kein Symbol ist, sondern der Urgrund alles Lebens selbst, — der wird T.s Religionsphilosophie als zentralen wissenschaftlichen Angriff auf den christlichen Glauben empfinden müssen. So geht es mir. Daraus erwächst mir die Frage, unter welchen Bedingungen denn die dieser Religionsphilosophie zugrunde liegende philosophische Einsicht als überwunden angesehn werden darf (d. h. natürlich nicht bloß mit dem Willen verneint, sondern philosophisch, rein ein Ringen um die begrifflich ausgedrückte Wahrheit, überwunden). Ich antworte: da, wo das dialektische Paradox schon auf dem Boden der allgemeinen Philosophie zerstört und der Punkt klar gemacht ist, an dem für das Leben überhaupt des Geistes die lebendige Wahrheit liege, die jeder Relativierung durch Geschichte und Geschichtsphilosophie stand hält. Eine schlichte Theologie setzt auch eine schlichte Philosophie voraus. Ziel unsrer Denkarbeit muß sein, das Unbedingte T.s zu überwinden in dem Gedanken des allen Geist und Glauben gleicherweis ewig Bindenden, — die Wahrheit herauszuarbeiten, daß die unwiderrufliche letztgiltige Bindung im Grundpunkte Voraussetzung aller schöpferischen Freiheit ist, weil nur wer feststeht die Erde bewegen kann.

Vielleicht darf ich es wagen, den entscheidenden Punkt näher zu bestimmen. Der ganze Wert von T.s Religionsphilosophie im Konkreten hängt ab von seinen Aussagen über das Göttliche und das Dämonische. Ich lasse nun die angedeutete Frage, ob sie sich systematisch überhaupt in den Rahmen der zugrunde liegenden Sinnphilosophie einordnen, beiseite; die gekennzeichnete Eigenart der metalogischen Methode macht es schwer in der Hinsicht etwas anders festzustellen, als daß hier ein wenig stark mit dem *meta* gearbeitet ist. Sachlich wichtiger ist etwas andres. Der Gegensatz von göttlich und dämonisch ist die Form, in der T. den Gegensatz von Gut und Böse begreift. Aber so begreift, daß er dabei relativiert worden ist. Der unerschöpfliche Sinngehalt selbst ist zugleich sinnfundierend und sinnfeindlich. D. h. also, Gott ist zugleich Grund des Guten und des Bösen. Aber nicht so wie Schelling nach verschiednen Potenzen, sondern das eine Unbedingte selbst drückt sich in dem einen wie in dem andern aus. D. h. das Unbedingte ist eigentlich nichts als die unendliche Möglichkeit, die *potentia absoluta*. Soweit sich Sinn erfüllt, ist die *potentia absoluta* der Grund; soweit sich Sinn nicht erfüllt, ist sie wiederum der Grund; soweit Sinnhaftes zerstört wird, abermals sie. Nicht umsonst spricht T. vom Sinn-Abgrunde; es steht sachlich bei ihm kaum noch etwas im Wege, daß man alle philosophische und theologische dialektische Gelöstheit der Gegenwart vollendete und für das Unbedingte den Beinamen des Bodenlosen einführte. Nun ist aber dieses ganze Hineinschieben des Unbedingten in die *potentia absoluta* unvermeidlich, sobald das Denken das Gewissen in der allgemeinen Dialektik des Sinns mit untergehen läßt, sobald es den Gegensatz des Guten und des Bösen innerhalb dieser Dialektik begreift. Und damit ist umgekehrt auch angedeutet, wo allein die Bindung im Grundpunkte gefunden werden kann, die dem Denken die ewige Wahrheit schenkt.

Vielleicht spürt man es diesem im Entscheidenden so kritischen Bericht dennoch an, daß wir es nicht nur mit einer klugen und ideenreichen, sondern auch mit einer ernsten Schrift zu tun haben, in der ein gan-

zer Mensch mit aller Kraft um die Lösung der größten und tiefsten Fragen ringt — einer Schrift darum, die jeden reicher macht, der die Kraft hat, mit ihr in einen geistigen Kampf sich einzulassen. Sie ist gerade weil sie so ist wie sie ist, eine Hilfe zur Selbstbesinnung für unsre systematische Theologie.

Göttingen. E. Hirsch.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Publié sous la direction du Rme Dom Fernand Cabrol et de Dom Henri Leclercq. Avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Tom. III—VI (Fasc. 29—67) u. Fasc. 68/69. Paris: Letouzey et Ané 1914—1925. (III, Sp. 1585—3278; III, 1382 Sp.; III, Sp. 1385—2808; III, 1470 Sp.; III, Sp. 1473—2744; III, 1392 Sp.; III, Sp. 1393—2958 u. 416 Sp.) 4°. jed. Fasc. fr. 8—.

Die von P. Drews ThLZ. 1911 Nr. 20 eröffnete Besprechung dieses monumentalen Werkes, dessen Organisation in andrer Weise die Erinnerung an die umfassenden Arbeiten der großen französischen Benediktiner vor und nach 1700 wachruft, soll nun fortgesetzt werden, nachdem bis Okt. v. J. 69 Hefte erschienen waren, wovon 1—67 die oben bezeichneten Bände mit Einschluß der beiden vorangegangenen umfassen. Drews lagen bei seiner Besprechung 22 Hefte, d. h. die ersten beiden Bände beinahe vollständig, vor. Es handelt sich aber bei jedem fortgehend um Doppelbände! Band 3 umfaßt den Buchstaben C (3278 Spalten), Bd. 4 D—E (2808 Spalten), Bd. 5 E—F (2744 Spalten), Bd. 6 G—H (2958 Spalten). Geht die Veröffentlichung in dem nach dem Kriege aufgenommenen Tempo fort, so darf man rechnen, daß in etwa 9 Jahren das Werk vollständig vorliegen wird — ein stattlicher Zeitraum seit der Inangriffnahme (1903), aber nicht zu lang, wenn man bedenkt, welche Stoffülle es zu bewältigen gilt und auf wie Wenige imgrunde die Bearbeitung bisher entfallen ist. Denn die Durchsicht der Artikelfolge am Schluß jedes Bandes ergibt, daß die Zahl der Mitarbeiter keineswegs groß ist; sie traten im Fortgang der Veröffentlichung sichtlich zurück, während die Beteiligung der beiden Herausgeber (bis zum 2. Bande war es nur Cabrol) und namentlich von H. Leclercq erheblich gewachsen ist. Während sie 1902 die Monumenta ecclesiae liturgica gemeinsam veröffentlicht hatten, hatte jeder von ihnen die Bearbeitung seines Stoffgebiets durch Herausgabe eines Handbuchs vorbereitet: F. Cabrol durch seine Introduction aux études liturgiques, Paris 1906 (gleichzeitig Les origines liturgiques, vgl. ThLZ 1908 Nr. 4) — deutscherseits neuerdings durch A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg i. B. 1923 ersetzt —, H. Leclercq durch sein ausgezeichnetes Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle, 2 Bde., Paris 1907 (vgl. ThLZ. 1913 Nr. 10), das sich in den vorliegenden archäologischen Artikeln gewissermaßen fortsetzt. Doch betreffen seine Beiträge das archäologische Gebiet in weitestem Umfange und gehen auch auf das Allgemeinchristliche und Literarische bis zur Gegenwart ein, so daß die Fülle des von ihm verarbeiteten Stoffes bei vielseitiger Orientierung geradezu staunenswert ist. Die erhoffte Mitarbeit von M. Férotin (als Kenners der mozarabischen Liturgie) wurde durch dessen Tod (1914) verhindert (5, 1, 1382). Unter den übrigen namhaften Gelehrten, die Drews Sp. 609f. anführte, sind nicht alle bisher in Mitwirksamkeit getreten, darunter Duchesne († 1922), dessen Werke vom Jahre 1875 an 6, 2, 2711—2735 ausführlich katalogisiert sind. Ein Mitarbeiterverzeichnis liegt in den bisher erschienenen Bänden nicht vor (Drews hatte es wohl dem Aufdruck auf einem der ersten Hefte entnommen); es läßt sich aber aus der Artikelfolge am Schluß der Bände fortlaufend feststellen. Sitz des ersten Herausgebers ist die Benediktinerabtei Farnborough (Hampshire), an der 1887 von der Exkaiserin Eugenie begründeten Gedächtniskirche St. Michael, wo Napoleon III. und ihr Sohn begraben liegen und auch ein Damenpensionat besteht (vgl. The Encyclop. Britannica unter 'Farnborough'); der zweite wohnt in London.

Als Zeitgrenze, wenigstens für das archäologische Stoffgebiet, ist die Regierung Karls d. Gr. angenommen, während das liturgische, der fließenden Natur dieses Stoffes entsprechend, sich weiter (nicht „enger") nach vorwärts ausdehnt (I, 1, p. XVI). Doppelartikel unterrichten, wo es den Bedürfnissen entspricht, über beide Zweige. Unter den zahlreichen Ortsnamen aus aller Herren Länder finden sich aber auch solche, bei denen nur das Vorkommen einer liturgischen Handschrift (oder deren mehrerer) erwähnt wird. Daß man, was Vollständigkeit und Genauigkeit der topographischen und archäologischen Angaben anbetrifft, bei den Orten Frankreichs, Nordafrikas und etwa Syriens besonders gut unterrichtet wird, ergibt sich aus der Verfasserschaft. Aber man kann keineswegs sagen, daß diese Vorzüge für die übrigen Ortschaften Europas und um das Mittelmeer, die archäologische oder liturgische Monumente aufweisen, nicht zuträfen. Ich zähle deren mit Einschluß der behandelten Länder in den bisher erschienenen 6 Bänden über 250! Auch China ist berücksichtigt, Kleinasien nach den Landschaften behandelt: von den Balkanländern Dalmatie, Dobrogea (Dobrudscha), Illyricum; ferner Afrique (Nordafrika) mit 200 Spalten (Géographie et histoire, Liturgie anténicéenne und post-nicéenne, Archéologie, Langues parlées en Afrique), Cyrénaïque in 8 Spalten, Egypte in 170 Spalten (Origines, Le Didascalée: die alex. Katechetenschule, andere Kaiser, Lehrer, Bischöfe und Mönche seit dem 4. Jahrh., Temples désaffectés, Décadence, Conquête arabe, Destruction des églises, Disparation de la langue, Liturgie, Epigraphie, Archéologie, La statue vocale de Memnon et le christianisme, Bénédiction de l'eau du Nil, La bibliothèque d'Alexandrie; dazu der Sonderartikel Alexandrie 1. Archéologie, 84 Spalten; 2. Liturgie, 22 Spalten; Election du Patriarche, 6 Spalten, und der andere Copte (Epigraphie) von A. Mallon in 67Spalten), Ethiopie in 40 Spalten; weiterhin Espagne in 116 Spalten (behandelt u. a. die Zeugnisse über die Reise des Apostels Paulus nach Spanien und die Legende von Jakobus). Was im Artikel France, dem ausführlichsten von allen (460 Spalten, von der Dicke eines mittleren Buchs, unter I und VI über den Geltungsbereich des Frankennamens nach den Zeugnissen zur Zeit seines Aufkommens und über die Geographie der Landschaften gesagt wird, verdient besondere Aufmerksamkeit, ebenso die Zusammenstellung Sp. 2553ff. über die verschiedenen Umbildungen zahlreicher Heiligennamen, die als Ortsbezeichnungen auftreten. Entsprechend der erweiterten Begriffsbestimmung des Volksnamens werden hier außer Belgien — ein Artikel Belgique fehlt — nicht bloß Orte wie Trier (worüber ein Sonderartikel folgen wird), sondern auch solche jenseits des Rheins mit Regensburg, Reichenau und der deutschen Schweiz gelegentlich einbezogen, während Helvétie auch besonders behandelt ist (30 Spalten), ebenso Germanie (35 Spalten). Leclercq gedenkt hier der Kirchengeschichtsschreibung von Rettberg, Friedrich und Hauck, über den er 6, 1, 1190 ein nicht ganz zutreffendes Urteil fällt, leitet aber den Artikel mit einer äußerst gehässigen Invektive gegen Deutschland und seine „Rasse" ein (Sp. 1188), ihn mit einer ähnlichen Bemerkung beschließend (Sp. 1217). Das stimmt weder zu der gewissenhaften Berücksichtigung und Verwertung auch der deutschen Literatur und Wissenschaft durch den Benediktiner im Verlaufe des ganzen Dictionnaire, noch vermag er damit die Richtigkeit der Behauptung von Ed. Reuß u. A., daß durch die Germanen, zu denen doch gerade die Franken gehörten (!), dem Christentum neue Lebenskraft zugeführt wurde, zu erschüttern.

Gehen wir weiter nördlich, so treffen wir auf Bretagne (Grande-) (Archéologie 72 Spalten, Liturgie 16 Spalten), wozu sich die Artikel Ecosse (Schottland) mit 32 Spalten und — dazu im 7. Bande — Iles nord-

atlantiques (14 Spalten) gesellen. Es ist lehrreich, zu erfahren, daß die hier, von den Hebriden und Orkaden bis nordwärts Island vorhandenen „Papas", von norwegischen Vikingern unter dem straffen Regiment Harald Harfagrs im Laufe des 9. Jahrhunderts verdrängt, mit den urspr. Kolumbiten Irland-Schottlands gleichgesetzt werden, während die noch weit später nachweisbaren Culdées (Kuldeer), von L. Gougaud in einem durch knappe urkundliche Darbietungen ausgezeichnetem Artikel behandelt, eine jüngere Abzweigung davon zu sein scheinen. Auf die tabellarische Zusammenstellung bretonischer und sonstiger Heiliger und Missionare seit Ende des 4. Jahrhunderts 2, 1, 1169f. sei noch besonders hingewiesen. Von Liturgischem abgesehen, erfahren aus diesem Gebiet Cantorbéry (Ruinen der Abtei St. Augustins, des römischen Sendboten, Kirche St. Martin, Ruinen der Kirche St. Pankraz, die bischöfliche Kirche, deren Grundriß dem der alten Peterskirche in Rom ähnelt, andere Kirchen des augustinischen Typus), Chedworth, Clonmacnois inmitten Irlands (Friedhof mit altertümlichen Kreuzen, denen das Kreuz von Ruthwell in Südschottland mit seinen bildlichen Darstellungen an die Seite zu stellen ist 4, 2, 1911 f.), Cruach Mac Dara und Durham (Sarg des hl. Cuthbert) Sonderbehandlung, wie für Spanien Baléares, Banos und Guarrazar (Kronen). Die zahlreichen Ortschaften anderer europäischer Länder sowie afrikanischer, syrischer und kleinasiatischer Gebiete auch nur annähernd entsprechend wiederzugeben, muß ich mir hier versagen. Unter Agaune (Agaunum) wird St.-Maurice in der Schweiz behandelt, wo ja wohl neuerdings wieder Ausgrabungen gemacht sind; ebenfalls in Meiringen, wo man 1915 unter der Kirche sogen. Blutampullen gefunden hat.

Über Römer- und andere Bauten in Aoste (Aosta) unterrichtete F. Eyssenhardt in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, begründet von R. Virchow u. A., N.F. 10, Heft 240, Hamburg 1896; über den Dom in Aquilée (Aquileia), seinen Bau und seine Geschichte, vor allem das große, ausführliche Werk von Karl Grafen Lanckoronski (unter Mitwirkung von George Niemann und Heinrich Swoboda), Wien 1906, auch sind dort in den Jahren 1908 ff. durch Aufdeckung des Fußbodenbelags überaus wichtige Mosaikfunde gemacht worden, vgl. A. Gnirs 1915 (nach H. Lietzmann in Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 1921, S. 249ff.), dazu L. Planiscig, Denkmäler der Kunst in den südlichen Kriegsgebieten Isonzoebene, Istrien, Dalmatien, Südtirol (mit 115 Abbildungen), Wien 1915. Zu Cologne (Köln) 3, 2, 2194 fehlen J. Poppelreuter, Die römischen Gräber Kölns (Bonner Jahrbücher, Heft 114. 115), Bonn 1906 und „Das Kölnische Philosophen-Mosaik", Zeitschr. f. christl. Kunst 1909 Nr. 8, worüber ThLZ. 1908 Nr. 4 und 1911 Nr. 20 berichtet wurde; desgl. 6, 1, 928f. von demselben Verfasser, Kritik der Wiener Genesis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der alten Kunst, Köln (1908). Zu Byzance ist seitdem hinzugekommen V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften, 1. Konstantinopel (324—450), Lpz. 1913; zu kleinasiatischen Städten Rott, Kleinasiatische Denkmäler, Lpz. 1908, und V. Schultze 2, 1, Lpz. 1922; zu Egypte Katechetenschule W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Gött. 1915; zu Espagne und Bretagne (Grande-) Albrecht Haupt, Die älteste Kunst insbesondere die Baukunst der Germanen von der Völkerwanderung bis zu Karl d. Großen, Lpz. 1909; zu Germanie H. Achelis, Denkmäler altchristlicher Kunst in den Rheinlanden, Bonner Jahrbücher 1921.

Doch das sind nur Einzelheiten, die ich im Augenblick aufzugreifen vermag und um deren Nachtragung später gewiß ein Ergänzungsband bemüht sein wird.

Bevor ich die Besprechung in späteren Nummern fortsetze, wobei auch das Liturgische zu seinem Rechte kommen muß, sei hier noch ein Wort über die Abbildungen gesagt. Vergleicht man etwa die Nachbildungen nach den photographischen Aufnahmen bei Fogolari in Cividale en Frioul, so sind die Umrißzeichnungen härter, namentlich in den Kopflinien (desgl. bei der Elfenbeinkassette 2, 1, 1145 ff. und noch mehr in dem Falle 1, 2, 2109 Abb. 627). Daraus möchte ich analogisch auch auf die übrigen schließen, was durch meine Feststellung bei Abb. 4849 in 6, 1, 253f. (noch mehr vgl. Abb. 4268 in 5, 1, 1099) erhärtet wird. Doch ist schon hervorgehoben, wie dankenswert die überaus reiche Zahl von Abbildungen ist; namentlich kann die Fülle von Inschriftenmaterial, durch das die Archäologie die Geschichtswissenschaft um Urkunden bereichert und sich damit als wirkliche Hilfswissenschaft darstellt, nicht genug begrüßt werden. Vor allem sind aber die den Bänden beigegebenen Tafeln aufs höchste zu schätzen, mögen sie Inschriften wiedergeben (in 1, 1 des Abercius und der Bleitafel von Hadrumet, in 1, 2 des Pectorius), oder Seiten wichtiger Handschriften (Sakramentarien usw.; in 3, 2 mit einer eigenhändigen Eintragung Willibrords) oder auch Papyri (in 1, 1 mit dem akrostithischen Hymnus der Sammlung Lord Amherst, in 2, 2 des eucharistischen Papyrus Crum von Dêr Balyzeh, in 4, 1 von Libelli aus der decianischen Verfolgung) enthalten, oder mögen sie Gegenstände der Malerei (von den Katakombengemälden an) und verschiedentlicher Kleinkunst behandeln und Situationspläne aufrollen.

Betheln (Hann.). Edgar Hennecke.

Smith, Harold, D. D.: **Ante-Nicene Exegesis of the Gospels**, vol. I. London: Society for promoting christian knowledge, New York and Toronto: The Macmillan Co. 1925. (VIII, 351 S.) 8°. = Translations of christian literature, series VI, Select Passages. geb. sh. 7/6.

Ein erster Band einer längeren, wohl noch nicht abmeßbaren Reihe! Der Verf. beginnt seine Vorrede mit dem Hinweise darauf, daß er die Anregung zu seiner Arbeit durch eine Bemerkung Dr. C. H. Turner's in Hastings Dictionary of the Bible (Extra volume, 1904, S. 484) erhalten habe. Es gäbe, so meinte Turner, auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur keine lohnendere Aufgabe, als die Sammlung und Ordnung der zerstreuten Fragmente zur Exegese des N. T. aus der Zeit vor den eigentlichen Kommentaren. Diese Aufgabe ist hier auf die exegetischen Fragmente zu den Evangelien und auf die vornicänische Zeit beschränkt. Letzteres wird auch Turner nicht beklagen. Denn wenn auch bei einer zeitlichen Teilung der Aufgabe die Arbeit an den Katenen zweimal getan werden muß, so wird doch solche Teilung durch die Menge der gelegentlichen exegetischen Ausführungen in den dogmatischen und polemischen Schriften der Zeit nach 325 zweifellos empfohlen. Doch lag die gesonderte Behandlung der Evangelien ebenso nahe? Sie nimmt aus dem Ganzen, das Turner als wünschenswert bezeichnete, den m. E. weniger ergiebigen Teil heraus. Denn es ist wohl kein Zufall, daß Turner seine Bemerkung in einem Artikel machte, der die „Greek Patristic Commentaries on the Pauline Epistles" behandelte. Den Paulinen gegenüber ist die älteste christliche Exegese in der Tat noch heute mehrfach sehr lehrreich, und nicht nur in exegetischer Hinsicht. Ich weise z. B. nur hin auf die Erklärung, die Irenaeus an mehreren Stellen des fünften Buches (Massuet 1, 3; 9, 3; 12, 2; vgl. 11, 2) von 1. Kor. 15, 45 ff. gibt, sowie darauf, daß über die Frage, wie Röm. 1, 3 f., 1. Kor. 15, 28 und Phil. 2, 6 ff. in der alten Christenheit verstanden wurden, die Akten keinesfalls schon als geschlossen gelten dürfen. H. Smith würde seine Aufgabe vielleicht auch nicht so beschränkt haben, wie er es getan hat, wäre er nicht andrerseits hinausgegangen über das, was Turner wünschte: er hat auch die zusammenhängenden Kommentare des Origenes berücksichtigt. Deren Stoffmasse war natürlich ohne sachliche Teilung nicht zu bewältigen.

Smith hatte zunächst beabsichtigt, diese Kommentare auszuschließen. „But this", so sagt er in der Vorrede, „would have left any account of Origen's exegesis very incomplete, and the relation of the Catenae fragments to the commentaries could not possibly be omitted". Diese Rechtfertigung der Erweiterung der Aufgabe ist nur dann verständlich, wenn man bedenkt, daß der Zweck des Smithschen Werkes ein praktischer, nicht eigentlich ein gelehrter ist. Dazu paßt, daß die Texte sämtlich in englischer Übersetzung geboten werden. Smith führt dafür freilich neben der Erleichterung des „practical use" auch den Grund an,

daß er so leichter allzulange Ausführungen habe zusammenfassen können. Aber solche Zusammenfassung in englischer Sprache wäre, soweit sie berechtigt ist, auch inmitten griechischer und lateinischer Texte möglich gewesen. Ja, referierende und wörtliche Wiedergabe wären dann deutlicher gegeneinander abgrenzbar gewesen. Der praktische Zweck allein ist es, der die Ersetzung des Originaltextes durch eine Übersetzung begreiflich macht. — Man darf aber den praktischen Zweck dieses großen Werkes nicht in dem engen Sinn erbaulicher Absicht verstehen. Allerdings sind nur „the more edifying parts of Heracleon, as distinct from his gnostical views", aufgenommen. Aber gar vieles in der Exegese auch des Origenes, ja der kirchlich anerkannten „Väter", kann doch auch dem konservativsten Anglikaner nicht wirklich „erbaulich" sein. Und noch überzeugender spricht gegen einen eigentlich erbaulichen Zweck des vorliegenden Werkes die Tatsache, daß es einem größeren Ganzen eingefügt ist, das zu den von der S. P. C. K. (Society for promoting christian knowledge) herausgegebenen „Books for students (nicht nur = „Studenten") and others" gehört: den „Translations of christian literature". Denn diese jetzt im Erscheinen begriffene Sammlung ist über ihre Urform, die „Early Church-Classics", hinausgewachsen. Nicht nur, weil sie auch spätere Schriftwerke bietet (z. B. die vitae Otto's von Bamberg, † 1139, von Ebo und Herbord), sondern auch, weil sie, nicht nur „klassische" Texte bringend, die mehr erbauliche Abzweckung der „Early Church-Classics" mit einer mehr wissenschaftlichen vertauscht hat. Es erscheint hier auch eine Übersetzung der sog. Philosophumena (von F. Legge, 2 vols, 30 sh, gleich teuer wie die ebenfalls m. W. einer deutschen Parallele entbehrende Übersetzung der Demonstratio Eusebs); und der Übersetzung von Tertullians adv. Praxeam aus der Feder A. Souter's (5 sh.) wird hervorragende wissenschaftliche Bedeutung zukommen. — Nicht der Erbauung, aber auch nicht eigentlich der Forschung, sondern einem weiteren Kreise der kirchengeschichtlich Interessierten sollen offenbar auch die Bände der Antenicene Exegesis of the Gospels dienen.

Dem entspricht auch die lange Einleitung (S. 1 bis 134). Unterstützt durch literarische Hilfsmittel, deren Auswahl nicht ganz einwandfrei ist, gibt Verf. zunächst (in Abschnitt I—VIII) eine Übersicht über die verwerteten altkirchlichen Schriftsteller, ihre Werke und die Art ihrer Exegese. Hier besteht ein formal unschönes Mißverhältnis zwischen den vielen Ausführungen, die einem wissenschaftlich gebildeten Theologen nichts Neues bringen, und den gelehrte Einzelheiten betreffenden Ergebnissen der Katenenforschung des Verf.'s (vgl. Journal of theological studies XVI, 1915, S. 420; XVII, 101 ff.; XVIII, 77 f. 317 ff.; XIX, 350—370; XX, 356) Doch war das nicht zu vermeiden: Verf. mußte seine die Lemmata mehrfach richtigstellende Anordnung rechtfertigen; und dies Nebeneinander von allgemein Anerkanntem und Neuem paßt zu dem Charakter der Translations „for students". Victorin von Pettau und die apokryphen Apostelgeschichten und Evangelien sind, soviel ich sehe, in der Einleitung nicht erwähnt, obwohl aus letzteren einiges später (in den Texten) herangezogen wird. Es ist ja auch nur sehr wenig, was aus diesen Schriften für die altkirchliche Exegese der Evangelien zu holen ist. — Eine „Classification of writings", d. i. der Werke der verwerteten altkirchlichen Schriftsteller (controversial; dogmatic or doctrinal; practical and devotional, including letters; exegetical) bildet dann den kurzen Abschnitt IX der Einleitung (S. 98—102). Er bringt wenig Neues und fast nichts, das nicht in Abschnitt I—VIII mit hätte gesagt werden können. Abschnitt X: „The Parables" (S. 103—107), gibt neben allgemeinen Bemerkungen über die patristische Exegese der Gleichnisse ein dankenswertes Verzeichnis der wichtigsten Väterstellen, an denen (abgesehen von den fortlaufenden Kommentaren des Origenes) die einzelnen Gleichnisse Jesu behandelt sind. Abschnitt XI: „Four specimen-passages" (S. 108—125: Mt. 11, 1—9, Parall.; Mt. 16, 13—20, Parall.; Mt. 19, 3—9, Parall.; Joh. 10, 1—21), nimmt in unvollständigerer Auswahl und in mehr abhandelnder Weise etwas voraus, was später (in den Texten) dem Leser in ausführlicherer Weise gebracht werden wird. Von der Notwendigkeit und Nützlichkeit dieses Abschnitts habe ich mich nicht recht überzeugen können. Der letzte Abschnitt der Einleitung (XII; S. 126—134): „Index to Synopsis", ist eine Übersicht über die Stoffanordnung in dem ganzen Werke. Verf. hat sich auf Grund einleuchtender Erwägungen für eine synoptische Anordnung entschieden und ist dabei im wesentlichen der Tischendorfschen Synopse gefolgt. Die Tabelle, in der die in diesem Abschnitt XII gegebene Inhalts-Übersicht des ganzen Werkes sich darstellt, zerlegt die vier Evangelien in 183 Teilstücke.

Der Teil des Ganzen, der noch in diesem ersten Bande Platz gefunden hat, umfaßt 18 dieser Teilstücke und führt bis zur Versuchungsgeschichte (Nr. 17) und dem Zeugnis des Täufers (Nr. 18; Joh. 1, 19—34). Fast ein Drittel dieses Teiles des Ganzen (64 von 217 Seiten) ist dem Prolog des Johannesevangeliums gewidmet.

Wenn es zahlreiche „Students" gibt, denen die durch dies Buch und seine Fortsetzungsbände vermittelte Kenntnis der vornicänischen Exegese wertvoll ist — und das bezweifle ich nicht, obwohl die Pfarrer für ihre pastorale Praxis kaum direkten Nutzen aus ihm ziehen können —, so wird es dem Verfasser an vielseitigem Dank für all den Fleiß, den er bei der Sammlung und Übersetzung der Texte aufgewendet hat, nicht fehlen. Dieser Leserkreis wird auch an den Zusammenfassungen und Auslassungen, zu denen der Verf. gelegentlich seine Zuflucht hat nehmen müssen, sich nicht stoßen; ja selbst einzelne Ungenauigkeiten der Übersetzung, wie sie mir bei Stichproben aufgefallen sind, werden die praktische Brauchbarkeit des Buches nicht einschränken. Nur eine Stelle, S. 62, ist mir aufgestoßen, der gegenüber Leser, die den Urtext nicht zur Hand haben, hilflos sein werden. Es handelt sich um Ausführungen des Origenes (in Matth., Lommatzsch IV, 435) darüber, daß Johannes, der Verfasser von Joh. 1, 1 ff, die von den andern Evangelisten erzählte Versuchungsgeschichte und das Gethsemanegebet nicht gebracht habe: Johannes propositum habens exponere Jesum deum verbum, sciens, quia ipse est vita et resurrectio, nescit deum impassibilem refugere passionem (d. i. „weiß, daß der leidensunfähige Gott sich vor dem Leiden nicht hat scheuen können). Smith übersetzt: „John aiming at setting forth Jesus as God the Word, knowing that He is the Resurrection and the life, knew not, that impossible God could shrink from the Passion". Selbst, wenn man, mit dem Druckfehlerteufel rechnend, das „impossible" in „the impassible" verbessert, kann man bezweifeln, ob nur auf den englischen Text angewiesene Leser den Sinn der Stelle begreifen.

Die Forschung wird zwar von den Ergebnissen der Arbeit des Verfassers an den Katenen auch ihrerseits mit Dank Kenntnis nehmen. Aber im gelehrten Interesse muß doch festgestellt werden, daß Turner's sehr berechtigter Wunsch hier nur zu einem geringen Teile Erfüllung gefunden hat. Für eigentlich wissenschaftlichen Gebrauch ist dies große Werk weder bestimmt, noch brauchbar. — Doch, wenn auch hier das Gute ein Feind des Besseren geworden ist, so soll doch in meiner Anzeige das Bessere nicht als Feind des Guten erscheinen.

Halle a. S. Friedrich Loofs.

Glorieux, P.: La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Kain (Belgique): La Saulchoir 1925. = Bibliothèque Thomiste V.

Der Abbé P. Glorieux behandelt in diesem 380 Seiten starken Bande ein vernachlässigtes Gebiet der theologischen Literatur des Mittelalters. Es sind die Quodlibeta (auch Quolibeta oder Quotlibeta genannt),

die wir von den hervorragenden Lehrern des Mittelalters, wenn zumeist auch nur in handschriftlicher Form, besitzen. Von 32 Pariser und von 2 Oxforder Magistern teilt er die unter ihrer Leitung abgehaltenen Quodlibeta mit, allerdings nur soweit, daß die dabei aufgeworfenen Fragen abgedruckt werden. Nur ein Quodlibet, das besonders lehrreich für den Gang der Erörterungen ist, das von dem Verf. dem Dominikaner Wilhelm de Magno Saltu zugeschrieben wird, ist in vollem Umfang wiedergegeben (S. 307—347). — Dem Abdruck der langen Reihe von Quästionen sind zwei sehr anregende Abhandlungen über den Aufbau und die Bedeutung der Quodlibeta vorangeschickt. Ich stelle die Hauptresultate dieser Darlegung kurz zusammen. Es handelt sich um große akademische Veranstaltungen, zu deren Abhaltung die Magister wenigstens ein Mal im Jahr, in der Zeit vor Weihnachten oder vor Ostern, verpflichtet waren. Weite Kreise der Universität und des Klerus pflegten sich an ihnen zu beteiligen. Jeder Anwesende konnte Fragen stellen mit oder ohne Begründung. Die Diskussion war frei. Gegen die Fragen und deren Begründung traten Opponentes auf, die Gegengründe geltend machten. Ein Respondens, der Baccalaureus ist (nach den Statuten von Bologna ein Bacharius actu legens), bemüht sich die Fragen, bzw. die Gründe für und wider sie, zu ordnen und zu beantworten. Wie es scheint, kommen auch mehrere Respondentes für die verschiedenen Fragen zum Worte. Vor allem aber leitet und ordnet der Magister selbst den Gang der Erörterung. Das ist der erste der Disputatio gewidmete Tag. Am zweiten, bald darauf folgenden Tage findet die Determinatio statt. Sie wird von dem Magister allein ausgeführt. Er versucht in der Regel einen gewissen Zusammenhang zwischen den bunt zusammengewürfelten Fragen herzustellen und innerhalb dieses Rahmens eine positive, begründete Antwort auf die Fragen zu geben, indem er zugleich die für und wider sie vorgebrachten Gründe erörtert. Diese Darlegungen sind um so wertvoller, als sie von Männern in Amt und Würden herrühren, und nicht wie ein guter Teil der uns überlieferten Sentenzenwerke von Anfängern in dem akademischen Lehramt. Später allerdings scheint die Rolle der Anfänger bei diesen Disputationen, da die Beteiligung an ihnen zur Erlangung der Lizentiatur notwendig war, stärker in den Vordergrund gerückt zu sein, wie etwa die zweite Redaktion der Pariser Statuten es erkennen läßt (S. 12f.).

Ein genaues Studium der Quodlibeta verspricht allerdings, wie Glorieux an verschiedenen Beispielen nachweist, einen nach vielen Seiten interessanten Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Zeit- und Streitfragen dogmatischer, moralischer, philosophischer Art, aber auch Fragen kirchenpolitischen und politischen Charakters werden aufgeworfen. Sie gewähren nicht nur sichere Anhaltspunkte zur Zeitbestimmung der Disputationen und des Lebens der betr. Lehrer, sondern sie eröffnen auch wichtige Einblicke in den Interessenkreis der Zeit und in die geistige Atmosphäre der Universität. Dazu kommt die Beleuchtung, welche die Eigenart der determinierenden Lehrer und das enzyklopädische Wissen, über welches sie verfügten, erfährt. Wenn wir erst einst die Quodlibeta in kritisch gesicherten Ausgaben besitzen werden, wird sich sicherlich eine nicht geringe Anzahl neuer Erkenntnisse aus diesen Quellen ergeben, die sich nicht nur für das Verständnis der Theologie und Philosophie des Mittelalters sondern auch für seine Kulturgeschichte als fruchtbar erweisen werden. Man sehe etwa die (gedruckten) Quodlibeta des Heinrich von Gent unter diesen Gesichtspunkten an. Es sind freilich noch Arbeiten von größten Dimensionen zu leisten, ehe wir an diese Ernte werden gehen können. Einstweilen sind wir aber dem Verf. dankbar für die hingebende und anregende Arbeit, die er an den gewaltigen Stoff gewandt hat. Schon die sechs Jahrzehnte, welche dem Zeitalter des Thomas von Aquino folgten, bieten eine Fülle mannigfacher Erkenntnis dar, ohne daß der Verf. behauptet, das gesamte Material aus diesem Zeitraum auch nur für Paris unter Dach und Fach gebracht zu haben.

Berlin-Halensee. R. Seeberg.

Dempf, Alois: **Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung.** Eine geisteswissenschaftl. Studie über die Summa. München: R. Oldenbourg 1925. (VII, 179 S.) 8⁰. geb. Rm. 6.50.

Ich gestehe, daß ich aus diesem Buche nicht recht klug geworden bin. Deutlich ist mir aber geworden, daß es auf eine Empfehlung der mittelalterlichen Weltanschauung hinaus will. „Für die religiöse Sehnsucht der Zeit gibt es unseres Erachtens keinen besseren Rat, als sich vertraut zu machen mit der weiten Welt Anselms, Hugos, Bonaventuras und des Aquinaten (samt ihren Voraussetzungen in der Patristik), dessen Summa als abschließende Leistung einer Epoche intensivsten, religiösen und metaphysischen Denkens ihre Bedeutung als Standwerk solange behaupten wird, bis eine neue, anerkannte Konkordanz zwischen Offenbarung und Philosophie gewonnen ist" (S. 175). Manchmal hat es den Anschein, und darauf weist der Titel, als handle es sich um eine Untersuchung über das Werden und Wesen der Form, die sich die mittelalterliche Weltanschauung in ihren summae theologiae und besonders in der summa theologica des Thomas von Aquino gegeben hat; dann aber wird wieder so viel dogmengeschichtlicher und dogmatischer Stoff beigebracht, daß man denken könnte, es handle sich um Darstellung der Herausbildung der mittelalterlichen Weltanschauung oder der mittelalterlichen Wissenschaft, als deren Höchstes die Summa des Aquinaten erscheint. Diese letzte Auffassung entspricht wohl am meisten dem Inhalt des Buches. Es teilt sich in folgende Kapitel: I. Die eigenartige Form mittelalterlicher Weltanschauung und Wissenschaft und ihre kulturphilosophischen Gründe; II. Die Grundlage der scholastischen Systematik in der Patristik; 1. Die klassische Väterzeit; 2. Die altchristlich-griechische Scholastik; 3. Die altchristlich-lateinische Scholastik. III. Die mittelalterliche Scholastik, 1. Die Rezeptionsmasse und die traditionalistische Phase; 2. Die Konkordanzphase, A. Die schöpferische Krisis und das erste Resultat; B. Neue Rezeptionsmassen und Konkordanzaufgaben; 3. Die systematische Phase. Schlußwort. Der Verf. meint, daß der Gang der mittelalterlichen Scholastik, der in dieser Disposition aufgezeigt ist, vorbildlich sein könne und müsse für die Neubildung einer Synthese von Glauben und Wissen, nach der die Welt verlange, ohne daß er doch sagen könne, ob nochmals eine solche höchste Einheit des gesamten Weltbildes erreicht werden wird oder kann. Es heißt aber doch wohl dem künstlichen Gebäude der Scholastik zuviel Kraft zutrauen, wenn man die Heraufzüchtung dieser Künstlichkeit als vorbildlich hinstellt für ein vielleicht erstrebenswertes, vielleicht nie zu erreichendes Ziel. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen von der systematischen Behandlung der Scholastik durch die Erwägung, daß uns noch nicht alle nachgelassenen Werke der Scholastiker bekannt geworden seien; alle neu aufgedeckten Werke, so wertvoll sie sein mögen, zeigen uns doch immer wieder, daß wir über die Scholastik schon sehr gut unterrichtet sind. Es ist freilich wünschenswert, daß sie immer bekannter würde, damit Überschätzung und Unterschätzung fern gehalten werde. Vielleicht legt uns der Verf. noch einmal eine Arbeit vor, die in etwas faßlicherer Form und schlichterer Ausdrucksweise seine Gedanken wiedergibt.

In den Literaturangaben und im Druck machen sich manche Flüchtigkeiten bemerkbar: S. 20: Hieronymus, de viribus illustribus statt viris; ebendort Origines statt Origenes (gewöhnlich aber richtig gedruckt); S. 34. 35: *γνώσεος* statt *γνώσεως* u. a.

Kiel. G. Ficker.

Heckel, Priv.-Doz. Dr. Johannes: **Die evangelischen Dom- und Kollegiatstifter Preußens** insbesondere Brandenburg, Merseburg, Naumburg, Zeitz. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart: F. Enke 1924. (XII, 455 S.) gr. 8⁰. = Kirchenrechtliche Abhandlungen, 100. u. 101. Heft. Rm. 21—.

Diese gründliche, gelehrte, mit reicher Benutzung der Archivalien gearbeitete Abhandlung fördert fast überall Neues und Wertvolles zu Tage und stellt es in den historischen Zusammenhang ein. Sie kann uns wieder einmal zeigen, wie viel auf dem Gebiete der evangelischen Kirchengeschichte noch zu tun ist, wie verhältnismäßig wenig auf dem Grenzgebiete zwischen Staat und Kirche bisher gearbeitet worden ist. Und nicht nur darin hat das vorliegende Buch Bedeutung, daß es eine Lücke in unserm Wissen ausfüllt, daß es die für seinen besonderen Zweck in Betracht kommende Literatur vollständig zusammenstellt und verwertet — wie vieles mir vollständig Unbekannte habe ich darunter gefunden! —, daß es eine ziemliche Anzahl von meist bisher ungedruckten wertvollen Archivalien mitteilt (S. 364—431, aber auch sonst in den Anmerkungen, z. B. die Statuten des Domkapitels Naumburg); — sondern daß es die historische Grundlage gibt zur Entscheidung von Fragen, die bei der Auseinandersetzung zwischen Staat und evangelischer Kirche gelöst werden müssen. Bezieht sich das in erster Linie auf die evangelischen Stifter, so doch auch in weiterem Sinne auf das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche überhaupt. Es scheint mir angemessen zu sein, darauf hinzuweisen, daß auch dies Buch zeigt, wie verwickelt all' diese Fragen sind und wie wir bei ihrer Lösung doch erst in den Anfängen stehen, darum aber auch bei Entscheidungen nichts überhasten dürfen, sondern möglichst bedächtig die Lösungen suchen müssen.

Die Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Kapitel, die als evangelische in dem brandenburgisch-preußischen Staate seit der Reformation ein selbständiges Leben geführt haben und noch führen. Im Kurfürstentum Brandenburg erhielten sich nach der Reformation Brandenburg und Havelberg; im Westfälischen Frieden kamen für Brandenburg-Preußen 4 Domkapitel (Magdeburg, Halberstadt, Minden, Kammin) und 10 Collegiatstifter dazu; der Reichsdeputationshauptschluß fügte 2 Kollegiatstifter in Goslar und das Damenstift Herford hinzu; von den am Anfang des 19. Jahrhunderts vorhandenen Stiftern erhielt sich nur Brandenburg. 1815 vermehrte sich die Zahl der preußischen Stifter durch das Domkapitel Merseburg, durch das Domkapitel Naumburg und das Kollegiatstift Zeitz. Preußen besitzt also jetzt 3 evangelische Domstifter und ein evangelisches Kollegiatstift. Da in der Rechtsentwicklung die Kollegiatstifter den Domkapiteln folgen, so kommen in der Hauptsache die Domkapitel zu Worte. Die Arbeit ist in 2 Teile geteilt: der erste Teil behandelt die Zeit von der Reformation bis zum Reichsdeputationshauptschluß, der zweite die Zeit von da bis zur Gegenwart. „Die erste ist ausgezeichnet durch Vielgestaltigkeit und, zumal vor dem Westfälischen Frieden, durch Selbständigkeit des Rechtslebens der Stifter; die zweite trägt den Stempel der Einförmigkeit des Rechtslebens und der völligen Abhängigkeit der Stifter von dem obersten Organ des Staates". Demgemäß bestimmt sich auch die Verschiedenartigkeit der Darstellungsweise der beiden Perioden. „Zu eng ist in dieser Zeit (der ersten Periode) das Domkapitel mit dem ganzen politischen Organismus des geistlichen Territoriums, in dem es liegt, verbunden, als daß eine Rechtsgeschichte des Kapitels nicht in die Verfassungsgeschichte des geistlichen Territoriums übergreifen müßte. Die Geschichte der zweiten Periode gibt sich in der Hauptsache mit der inneren Stiftsverfassung und deren Umbildung ab". Dabei ist überall die sorgfältigste Rücksicht genommen auf die allgemeine Entwickelung des Staates. Der Darstellung vorausgeschickt ist ein Überblick über die Anschauungen der Wittenberger Reformatoren über die Reorganisation von Bistum und Kapitel im evangelischen Sinne, und man muß es nur immer wieder bedauern, daß deren große, fruchtbare und verständige Gedanken nicht haben möglichst sofort und möglichst vollständig zur Verkörperung gelangen können. Sie stießen aber zusammen mit einer Entwicklung, die schon im Mittelalter eingesetzt hatte, der Territorialisierung der Stifter. So konnte es geschehen, daß spezifisch mittelalterliche Institutionen und Anschauungen auch in evangelischen Ländern noch lange ein zähes Leben behaupteten, bis dann von den Domkapiteln schließlich nicht viel anderes bleiben konnte, als Versorgungsanstalten für verdiente Beamte zu sein. Mit dem Prozeß der Protestantisierung der evangelischen Länder und der Herausbildung der modernen Staatsidee hängt das gewiß zusammen; aber man hätte diese Entwicklung vermieden, wenn man es verstanden hätte, den Domstiftern eine kirchlich-evangelische Aufgabe zuzuweisen, wie es ja auch der Gedanke Friedrich Wilhelms IV. gewesen ist. Warum dies nicht anging, zeigt das vorliegende Buch in ganz hervorragendem Maße; ausgezeichnet durch Sachkenntnis und Objektivität wird es gewiß dazu helfen, einer für alle Beteiligten gerechten Entscheidung die Bahn zu bereiten.

Kiel. G. Ficker.

Brentano, Franz: **Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung.** Herausgegeben aus seinem Nachlasse von Alfred Kastil. Leipzig: Felix Meiner 1922. (XVIII, 149 S.) 8⁰. Rm. 4-, geb. 5.50.

Wie Franz Brentano als Philosoph z. T. erst nach seinem Tode stärker beachtet wurde (vgl. das Buch von Oskar Kraus über ihn, 1919 erschienen), so sind auch einige Arbeiten, in denen er sich mit seiner katholisch-theologischen Vergangenheit auseinandersetzt, erst nach seinem Tode veröffentlicht worden. Der Titel Die Lehre Jesu bezeichnet den Inhalt des Buchs nur annähernd. Am wenigsten ist über die „Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre" zu sagen, die als Anhang abgedruckt ist: eine gedrängte Wiedergabe katholischer Glaubenssätze über Gott, Welt und Christus (nicht auch über die Kirche, die Sakramente und dgl.), ohne Kritik, die Br. gegeben haben würde, wenn er seine Religionsphilosophie, seinen „Philosophischen Versuch über die Religion" ausgeführt hätte. Das vorliegende Buch enthält außerdem ein paar Seiten über Nietzsche als Nachahmer Jesu (mit scharfer Kritik an N.), einen längeren Aufsatz über Pascals pensées, der eine im Ton sehr ruhige, um Gerechtigkeit sich mühende, in der Sache aber recht eindringliche Kritik der Pascalschen Apologetik bietet, und zuerst zwei kürzere Aufsätze über die Sittenlehre Jesu nach den Evangelien und über Jesu Lehre von Gott, der Welt, sich selbst und seiner Sendung nach den Evangelien. Mit dem über Pascal gehören diese Abschnitte zusammen, weil Pascal die Göttlichkeit des Christentums, die Gottheit Christi erweisen oder verteidigen wollte, Br. aber bei aller hohen Schätzung, die er für Jesus hat, doch nicht nur vom römischen Katholizismus sich entfernt, sondern auch das altkirchliche Dogma ablehnt. Und zwar zeigt er gerade an den Worten des N. T.'s, die herkömmlich als Belege für die dogmatische Christologie dienen, daß man sie nicht im Sinne des Dogmas auszulegen braucht. Kastil hat darin ganz recht, daß die Art, wie Br. sich einfach an den biblischen Wortlaut hält, dem Leser historisch-kritische Untersuchungen (über Echtheit der Worte und Schriften) erspare und die Kritik am Dogma dadurch um so eindrücklicher werde. Br. selbst gibt dies nicht als Motiv seines Verfahrens an. Inwieweit er für historisch-kritische Fragen interessiert war, geht aus diesem Buche nicht hervor. Eigentümlich ist, daß er auf Jesu Beten zum Vater, das unbefangener Betrachtung als ein starkes Argument gegen das Dogma erscheinen wird, überhaupt nicht eingeht. Gewiß hat es seinem an der Scholastik geschulten Scharfsinn zugesagt, die kirchliche Lehre mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Einige Bibelstellen, bei denen andre Ausleger meinen werden, es liege einfach ein schlechtes Griechisch oder ein ver-

derbter Text vor, vermag Br. doch kunstvoll so zu erklären, daß ein besonderer Sinn herauskommt. Merkwürdig bleibt es, wie man bald einen kritischen philosophischen Denker, bald einen treuen Bewahrer der den katholischen Theologen in der Bibel überlieferten heiligen Geschichte reden zu hören glaubt. Jesu Absicht, sich nicht dem Volk, sondern nur seinen Jüngern verständlich zu machen, wird nicht etwa als ungeschichtlich angesehen, sondern „es bietet sich dafür kaum eine andre Erklärung, als daß er die Laien in Abhängigkeit von dem Klerus bringen wollte" (S. 65). Daß „alle in einem gesündigt haben" wird zitiert (S. 137), ohne zu sagen, daß der griechische Text hier doch anderes bietet als die Vulgata! Als Br.'s eigene Ansicht von Christus, nicht nur als Referat über die Lehre Jesu wird man es ansehen dürfen, daß Jesus „im besonderen der Sohn Gottes und der Gedanke" (λόγος) „Gottes genannt zu werden" verdient; aber weder war Jesus Gott, noch auch sittlich ganz vollkommen; manche seiner Verheißungen (was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird er euch geben; sorget nicht) und Mahnungen (gegen den Reichtum) sind übertrieben; „wer ethisch unterweist, sollte sich rhetorischer Hyperbeln nicht bedienen". Die, sagen wir vorsichtig: Nüchternheit, die in dieser Kritik an Jesu sittlichen Weisungen sich ausspricht, zeigt sich auch in der ästhetischen Kritik, die Br. an einigen Gleichnissen Jesu übt. Statt weitere Einzelheiten anzuführen wie den mir unverständlichen Satz, daß Gott ohne jede Beeinträchtigung der Freiheit die Erbsünde hätte verhindern können (S. 41), fasse ich meinen Eindruck dahin zusammen, daß Scharfsinn und Ernst des Verf. namentlich in dem Abschnitt über Pascal allerdings die Herausgabe des Buchs durchaus rechtfertigen; für Protestanten ist es nebenher von Interesse, zu sehen, wie ein katholischer Theolog zu weitgehender Kritik am Dogma sozusagen auf immanentem Wege gekommen ist, anscheinend ohne vom Protestantismus stärker berührt zu sein.

Kiel. H. Mulert.

Fezer, Karl: **Das Wort Gottes und die Predigt.** Eine Weiterführung d. prinzipiellen Homiletik auf Grund d. Ergebnisse d. neuen religions-psychol. u. systemat. Forschg. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchh. 1925. (106 S.) 8⁰. = Handreichung f. d. geistl. Amt, Heft 2. Rm. 2.50.

Evangelische Theologie ist Theologie des verbum divinum. Die praktische Theologie im besondern hat die grundlegende Aufgabe den theologischen Ort, Grund und Notwendigkeit des ministerium verbi zu bestimmen. Systematische und praktische Theologie berühren sich hierbei aufs engste. Denn wie nun das verbum divinum umschrieben wird, welche Gottes-Offenbarungsanschauung, welcher Glaubensbegriff, welche Anthropologie und Pneumatologie, welche Kirchen- und Sakramentsidee darin enthalten ist, das alles erscheint als Projektion wieder in der prakt. Theologie. Ein Symptom dafür, daß diese beiderseitige Nähe in der gegenwärtigen Theologie stark empfunden wird, tritt darin zu Tage, daß die bedeutenden systematischen Theologen, deren Theologie die Stunde regiert, Prediger werden. Darin kündigt sich die Gesundheit, zum mindesten der Anspruch der theologischen Systematik an, wirkliche Theologie und Theologie der Wirklichkeit zu sein. Darf man den Satz umkehren, so würde die Gesundheit der praktischen Theologie sich darin erweisen, daß sie nicht weniger praktisch, aber mehr theologisch wird. Ohne Zweifel aber kann die systematische Theologie heute leichter in besonderem Sinn „praktisch" werden, als die praktische Theologie im eigentlichen Sinn theologisch. Die Fülle der kirchlichen Aufgaben in ihrer kasuellen Mannigfaltigkeit verschlingt geradezu die prinzipielle theologische Grundlegung; dazu kommt ferner: wir haben keine eindeutige Theologie, die eine praktische Theologie schlechthin erzeugte. Der praktische Theologe muß heute ebenso wie der systematische in der Front theolog. Ringens stehen.

Beides macht nun auch Wert und Grenze des F. Buches im allgemeinen aus; daß er nämlich das Problem der Predigt wirklich theologisch in die Mitte rückt, und daß er über den engeren Bereich der praktischen Theologie hinausschaut und den Pulsschlag der gegenwärtigen Theologie fühlt. Gibt das erste dem gestellten Problem die gerade Richtung, so durchschneidet das zweite da und dort die Einheitlichkeit. Davon ist auch die Form durchwaltet. Von dem eitlen Journalistentum, das sich in der Theologie nur zu sehr breit macht, kann keine Rede sein; eher ist die „Sachlichkeit" fast zu logisch, fast auch zu medizinisch. Umsonst steht doch nicht „Diagnose" und „Therapie" über den beiden Hauptkapiteln: dem Problem der Predigt und der neuen Lösung des Problems. Es war ja für die Gestaltung keine geringe Arbeit alle Regungen im weiten Geäder der theol. Literatur zusammenzusehen und ohne allzu starke Belastung dem Gedankenzug einzugliedern. Und diese Arbeit kann man als gelungen ansehen. In ungleich schwererer Rüstung geht der 2. Teil einher, weil sich die Unebenheit der theol. Richtungen dem freien Schritt der Ideen in den Weg stellt. Doch folgen wir der Darlegung F. selbst!

Im ersten Teil wird das Problem der Predigt entwickelt. Es gestaltet sich zu einer Theologiegeschichte der praktischen Theologie des 19. Jhrh. bis zur Gegenwart. Bei dieser Wanderung durch die Galerie großer und kleiner Geister hat man nicht das peinliche Gefühl, daß nur Tote zitiert werden um den Lebenden Relief zu geben; sondern die gerechte sachliche Art (Schian und Theod. Harnack ausgenommen), wie das Gespräch der Gegenwart mit der näheren und ferneren Vergangenheit geführt wird und ganz aktuell geführt wird, gibt der Geisterbeschwörung Gewissensernst. Eine Frage ruft an Wendepunkten der Geschichte die prakt. Theologen auf den Plan: wie kann der offenkundigen Erschlaffung des gottesdienstlichen Lebens aufgeholfen werden? In zwei Gruppen teilen sich die Fragenden. Die einen antworten: Reform der Predigt, die anderen Reform des Gottesdienstes überhaupt. Auch in den einzelnen Gruppen herrscht nicht Gleichartigkeit; Ziel und Weg richtet sich bei den einen auf die Predigtreform. Dadurch wird eine Reihe richtiger Teilschäden erkannt; die andere Gruppe, welche von der Religionsgeschichte, Psychologie (Otto, Heiler) oder von liturgischen Studien (Herold) angeregt ist, überwindet das Spezialistentum, erwägt den Kultus als Ganzes und kommt so der prinzipiellen prakt. Theologie näher. Trotzdem wird die Not nicht überwunden — denn zwischen beiden steht das grundsätzlich ungelöste Rätsel der Predigt.

Die gleiche Zwiespältigkeit wie auf dem Gebiet der homiletischen Praxis erscheint auf dem der homiletischen Theorie. Seit Gaß-Schleiermacher durchzieht ein unversöhnter Gegensatz die Homiletik. Die eine Genealogie: Schleiermacher, Alex. Schweizer, Palmer, Bassermann, Krauß, Spitta, Smend, Eckart, ist im Ganzen einheitlicher Herkunft, die andere hat schon recht verschiedene Verwurzelung: Vinet, Nitzsch, Achelis, Baumgarten, Hering, Kleinert, Sachße, Niebergall, Wurster, Meyer — eine seltsame Verwandtenreihe. Sie werden wie die erste Reihe in eine geistige Richtung untergebracht. Nehmen wir der Kürze halber die Kategorientafel an, so fielen die ersten unter die Kategorie: künstlerisch-darstellende (kultische), die letztere unter die andere: „missionarisch-pädagogisch-seelsorgerliche" Predigtweise. Beide werden nach Vorzug und Nachteil überprüft und dann entschlossen preisgegeben. Diese Abschnitte — wir sehen davon ab, ob die Kategorien genügen — sind besonders beherzigenswert, weil sie jedem Prediger zur strengen Selbstkritik dienen. Warum dürfen wir uns hier nicht anbauen? Die pädagogische Predigt orientiert die Teleologie des Evangeliums von der Gemeinde her, ihre Unvollkommenheit gibt den Zweck der Predigt an. Durch diese teleologische Einordnung wird — auch mit den Versuchen des

Wertsystems — das Evangelium d. h. Gott in seiner Hoheit verletzt. Darum erwacht die Kultpredigt immer von neuem. Wie steht es bei ihr? In ihr wird die Identität von Evangelium und religiösem Bewußtsein der Gemeinde gesetzt. In der zeitgeschichtlichen Antithese zum Rationalismus, der einen Nützlichkeitsertrag der Predigt forderte, hatte Schl. recht; aber das Problem der Predigt war darüber verfehlt. Ob man dort von dem religiösen Mangel oder hier von dem religiösen Besitz ausgeht, jedesmal wird nur eine Verschiebung auf einer Fläche vorgenommen; nicht der Tatbestand des Evangeliums — das allein richtige — wird zur Ordnung der drei Begriffe: Gemeinde, Evangelium, Prediger gewählt.

Damit schreiten die Überlegungen von der Diagnose zur Therapie weiter. Der 1. Hauptteil hat schon die neue Marschrichtung angezeigt. Was war auf eine Formel gebracht der Irrweg der praktischen und theoretischen Homiletik? Das verkehrt Anthropozentrische in der Bestimmung des Evangeliums. Die neue Lösung muß also vom Theozentrischen her erfolgen. Der Weg ist schon von manchen Vorgängern beschritten worden, so von den streng lutherischen Vertretern Th. Harnack und Steinmeyer wie von Gottschick und Schian auf der anderen Seite. Jedesmal, am klarsten in der Frühperiode Harnacks und bei Gottschick, jedesmal aber nehmen sie unterwegs einen Standpunktwechsel vor und fügen relativierende Momente (Erbauung der Gem., Steigerung der Andacht usw.) ein. Damit wird der verheißungsvolle Ansatz gesprengt. Warum? Was verbum divinum ist, wird nicht näher bestimmt. Die positive Neugestaltung hat hier einzusetzen. Die Grundlegung eines der Wirklichkeit entsprechenden Schriftbegriffes, für welche die Predigt gelten soll, geht voran. Was will die Schrift? Nicht nur Gedanken „über" Gott, die von ihm losgelöst und deswegen auch für unsere Zwecke benützt werden können, etwa „Heilswahrheiten" (Steinmeyer) oder noch schlimmer „Motive und Quietive" (Niebergall), sondern den lebendigen, gegenwärtigen Gott selbst, also die Gemeinschaft mit ihm. „Mit dieser Erkenntnis, meint F., ist alles entschieden; alle abwegigen Bestimmungen fallen, das streng theozentrische des Predigtbegriffes ist zu behaupten. — F. definiert so: die Predigt ist das Bemühen eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, daß der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von anderen Menschen gemeinsam durch den heiligen Geist gegenwärtig werde." F. tritt den Beweis dafür an in zwei Gliedern — einmal der Wahrheit, dann der Brauchbarkeit des neuen Predigtbegriffes. Der Wahrheitsbeweis gibt Antwort auf zwei Fragen: Steht der neue Predigtbegriff in Einheit mit dem Wesen ev. Frömmigkeit und dem Wesen ev. Gottesdienstes? Sodann: Ist eine solche Predigt innerhalb eines solchen Gottesdienstes notwendig? Die erste Frage könnte kürzer nicht beantwortet werden, als es geschieht — ein sine dubio, was das Wesen evangelischer Frömmigkeit angeht und ein Hinweis auf Luthers berühmte Definition: ut deum andiamus et nos vicissim andiat, quando oramus et gratias agimus. Während hier allgemeine Zustimmung erwartet wird, verwendet F. auf die 2. Frage ausgedehnte Sorgfalt. Es geht um die Besonderheit und Notwendigkeit der Predigt im Unterschied von den übrigen gottesdienstlichen Elementen. Wo immer es sich um wahre Gemeinschaft handelt, ist das Wort psychologisch notwendig. Das Wort ist die Kundgebung des anderen Willens zu mir. Die gemeinschaftstiftende Kraft des Wortes ist in der Gemeinschaft mit Gott vollends unerläßlich. Denn Gott muß hier die Gemeinschaft von sich aus herstellen, da es sich um den Sünder und den heiligen Gott handelt. Gottes Aussichheraustreten ist das Wort. Das gilt allgemein für Religion und religiöse Gemeinschaft. Ist nun das Wort Gottes, wie es uns in der heiligen Schrift speziell gegeben ist, für den Gottesdienst etwas Notwendiges? F. lehnt die Begründung auf die raumzeitliche Seinsweise des Menschen ab. Wozu dann? Antwort: Gott will nicht religiöse Eremiten, sondern die Gemeinde — das Reich Gottes. Darum einmal die Versinnlichung des Wortes in der Geschichte (die Menschwerdung Christi), sodann die Versinnlichung in der heiligen Schrift. Genügt aber dann nicht die Schriftlesung? (Wir übergehen Gebet und Lied als wenig theoretisch belastete Elemente.) Zum Verständnis der Predigt ist der heilige Geist ebenso nötig wie zur Schriftlesung. Was ist dann das Besondere der Predigt? Verständlich, weniger verständlich, allgemein und individuell — diese verteilenden Kategorien sind nur Auswege. Entscheidend ist: „daß die Gemeinde den uns im Schriftwort nahe kommenden Gott als pneumatische Wirklichkeit, als Gegenwartsmacht erlebt, darum handelt es sich in der Predigt". Sie ist die Fuge zu diesem Thema, indem sie immer neue Versinnlichung für die eine Geistwirklichkeit zubringt.

Im Beweis für die Brauchbarkeit werden einige Linien ausgezogen: Text und Predigt, wissenschaftlich fundierte Predigt, Missions- und Gemeindepredigt, Langeweile in der Predigt, Bußpredigt. Wir gehen darauf des näheren nicht ein.

Eine kühne Aufgabe hat sich die Abhandlung gestellt: „Der prinzipiellen Homiletik über den toten Punkt, den sie seit Schleiermacher nicht überwinden konnte, durch Verwendung der Erträgnisse der neuen systematischen und religionspsychologischen Arbeit hinwegzuhelfen" (S. 106). Ein Jahrhundert der Homiletik zu überwinden ist kühn und mehr als gefährlich heute. Denn da die Homiletik in Theorie und Praxis auf einem theologischen Fundament ruht, wenigstens soll und sollte, erfordert jeder Neubau der Homiletik umgekehrt eine neue theologische Grundlegung. Kein Zweifel, daß F. die besten Baumeister herbeiruft — aber wenn da eben Sprachverwirrung herrscht und jeder nach seinem Plan baut. So kommt es, daß wirklich die theologischen Grundbegriffe sich nicht immer tragen; das belästigt dann weiter das Eigentliche und Neue, was F. über die Predigt in ihrer Besonderheit zu sagen hat. Uns ist das wichtigste Anliegen die Gesamtrichtung des Buches zu würdigen; aber es entbindet nicht davon, die Bedenken anzumelden, wo die theolog. Grundlinien nicht scharf ausgezogen sind.

An der Stelle, wo der Nachweis für die Unentbehrlichkeit der heiligen Schrift geführt wird (81), wird der von Schlatter mit Eindringlichkeit betonte Gemeindegedanke zum Korrelat gesetzt. Eine breitere Gestaltung wäre hier notwendig, wenn ja auch F. solche Fragen in die Dogmatik verweist. Aber zweierlei ist geraten: soll man einen so mißdeutbaren Begriff wie Versinnlichung wirklich in der theol. Terminologie gängig machen? F. will gewiß keine dinglich-magische Fassung zulassen; die Geistlehre wehrt der Katholisierung — aber wer kann das Unbehagen verlieren, als ob es sich um die Versichtbarung einer metaphysischen Realität handele? Und zweitens wäre der Einwand unberechtigt, wenn jemand bösen Willens wäre — warum Gott nicht das versinnlichte Wort unmittelbar auf die Erde gelegt habe und den Umweg über Christus gegangen sei? Ich sage bösen Willens, denn der Angriff ist wirklich scharf (m. E. bei Schian ungerechtfertigt cf. Ste. 86 und 93.!) und demgegenüber die Begründung zu prägnant. Daß die Schrift der korrelative Beziehungspunkt der Gemeinde des Glaubens zu ihrem Glaubensgrund ist, wird hier zu statisch, zu absolut fixiert. Das führt zur nächsten Bemerkung: Warum führt F. nirgends entscheidend die Kategorie des Glaubens ein? Das gäbe der anthropozentrischen Homiletik ein anderes Gesicht. Hinter der Ausschaltung muß ein tieferer Grund stecken. Offenkundig ist die Problemerfassung von dem starken und anpackenden Pathos getrieben der Hoheit Gottes, des verbum divinum Wächter zu sein; aller Subjektivierung und Säkularisierung der Offenbarung Gottes wird ein Halt zugerufen. Dabei soll ausdrücklich der Absolutheitsort K. Barths mit Berufung auf Holl, Schäder, Schlatter weiter zum „Ja" geführt werden. Aber das tritt nicht völlig klar ins Licht, wie nun Pistis gefaßt ist. Denn „Wesen der evangel. Frömmigkeit" ist ein minderwertiges Ersatzmittel. Es ist gewiß schon mit F. schwer zu rechten, weil in den Anmerkungen bedeutsame Verwahrungen enthalten sind; ja gerade auch Schlatter im Dogma das Beste über anthropozentrisch-theozentrisch dartut. Mein Bedenken wachte bei der geschichtlichen Behandlung des Themas auf: Denn das Anthropozentrische ist in dem Zusammenhang von Offenbarung und Glaube nicht nur als Objekt einzuordnen. Im Offenbarungsbegriff schwebt m. E. die nicht unbeträchtliche Unklarheit. Bei der Widerlegung Gottschicks (S. 74) wird die seltsame Alternative antithetisch gestellt: Offenbarung kann beides heißen, Offenbarung gleich Wahrheit, also etwas Geltendes oder Offenbarung als Existierendes, sichtbar gewordene Wirklichkeit. Weshalb wird Idee und Wirklichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit, Geschichte und Wahrheit so auseinandergerissen? Verbirgt sich hinter dem allen ein Offenbarungsbegriff, der nicht geschichtsmächtig ist?

eine Gottesanschauung, die trotz der Betonung der pneum. Wirklichkeit Gottes zur Geschichte nicht im Verhältnis der Alleinwirksamkeit, sondern der abgesonderten Wirksamkeit von der Geschichte sich abspielt? ein Wirklichkeitsgedanke, der trotz Schäder (s. neuestes Heft der syst. Z. f. T.) den Rest verkleideter metaphysischer Seinsweise nicht abgelegt hat, nicht ein omnia continendo imples, omnia implendo contines?

Wir schließen die Bedenken. So gewiß sie überall die Problemstellung und Lösung beschatten, so möchten wir sie doch der prakt. theol. Aufgabe, die hier ergriffen ist, weit unterordnen. Die einzelnen theoretischen Ausführungen durchwirkt ein Gesamtanspruch. Das Buch wendet sich gewissensweckend an den Beruf des Pfarrers. „Man kann von dem Prediger verlangen, daß er den Beruf eines Predigers nicht ausübt, wenn er nicht selber vor Gott als dem lebendig gegenwärtigen schon gestanden ist, nicht selber (ich weiß, was ich sage) πνευματικος ist" (97). Wie man in der gegenwärtigen Exegese nicht eine pneumatische Methodenlehre fordert, sondern pneumatische Exegeten, so schiebt uns F. die Frage ins Gewissen: pneumatische Prediger! Diesem Ernst gesellt sich ein zweiter Zug: nur keine Experimente auf der Kanzel: „Bedürfnis"pfarrer, „wie macht man das" usf. Ministerium verbi ipsis humeris angelorum tremendum munus — man möchte dieses Wort jedem jungen und alten Pfarrer, dem prakt. Theologen und der ganzen Kirche ins Herz schreiben als Menetekel und Stärkung. Gleichzeitig wird deutlich wie schmal der Weg ist, der an katholisierendem Protestantismus und wortlosem Schwärmertum vorbeiführt. Gehen wir den Weg, den Fezer vorzeichnet — doch wir verstehen F. schon wieder ganz irrig, wenn wir aus seiner Sachfrage eine Methode, ein Schema machten. Alles kommt ja „auf den objektiven Vorgang bei der Predigt" an. Was heißt das? Eine Gleichlinigkeit mit dem Objektivismus der gegenwärtigen theol. Strömung äußert sich hierin im Gegensatz und zur Überwindung eines sich selbst verzehrenden Subjektivismus. Alles kommt also wieder darauf an, w i e dieser objektive Vorgang bestimmt ist. Kardinale hierfür bildet die Darlegung über Besonderheit und Notwendigkeit der Predigt (89). Hierzu wird Schriftlesung und Predigt gegeneinander abgewogen. Wenn auch so allerlei Gründe über die Schriftlesung sehr wenig Evidenz wecken, so läßt sich die Hauptsache wohl hören. — Der U n t e r s c h i e d von Schriftlesung und Predigt ist der: daß g e m e i n s a m Gottes Geist-Wirklichkeit gegenwärtig werde und das N e u e der Predigt: daß Gottes Wirklichkeit G e g e n w a r t s m a c h t werde. Man könnte auf die Idee kommen, daß der kerygmatische Charakter der Predigt verkürzt und so ins Allgemeine gewendet werde, aber das ist unrichtig. Der besondere Text mit seinem Skopus öffnet ebenso jeweils eine besondere Seite der Geistwirklichkeit Gottes wie die bestimmte Gegenwartslage der Gemeinde konkrete Fülle zuordnet. Dadurch verkehrt sich nicht die Predigt zur Monotonie: Gott ist Gott, entäußert sich aber auch nicht der Zusammenfassung auf die Geistwirklichkeit und Gegenwartsmacht Gottes. Der objektive Vorgang selbst wird s o aktuell. Gott — Schrift Prediger; Gott — Schrift — Gemeinde — diese beiden Reihen müssen sich vereinigen. Wie aber? Der Prediger, Pneumatiker und Theologe zugleich, muß zuerst von dem dominus ac rex scripturae angeredet sein. Ist ihm das nunc aeternum, das immer ein hic et nunc ist, aufgegangen, dann beginnt der Prozeß von der Gemeinde her von neuem. Ziel ist: daß sie vor die pneumatische Wirklichkeit in ihrer Gegenwärtigkeitsmacht gerückt werde. Das ist ja aber nun kein zauberhaftes Spiel, sondern erfordert die sorgsamste Erwägung, worin neue Versinnlichungen für das nunc aeternum bereitliegen oder aufzusuchen sind. Denn es ist kein zeitloser Vorgang, sondern ganz und gar existentiell bezogen, wirklich Gegenwarts m a c h t. Sehe ich recht, so ist der Abweg ins verkehrt Anthropozentrische versperrt wie ein verkehrter Theozentrismus vermieden. Aber noch eine Hauptfrage zu dem Ganzen: warum verwendet F. seine ganze Beweisanstrengung nur auf die Beziehung Schriftlesung. — Predigt und nicht ebenso ernsthaft auf die andere Seite: Predigt und Sakrament. Ein Wort zur Lage (Otto, Heiler; Theosophie) muß hier gesprochen werden. Denn die Kultreform hat ihre Antithese in dem V e r h ä l t n i s Predigt-Sakrament. Ist bei F. mit dem objektiven Vorgang der Predigt der objektive Vorgang des Sakramentes nun identisch geworden? Jedenfalls würde auch Theod. Harnack von der sakramentalen Auffassung des Gottesdienstes her in neue Beleuchtung rücken. Und zwar wäre Predigt und Sakrament von beiden Seiten her zu besehen von der Besonderheit der Predigt gegenüber dem Sakrament und umgekehrt. Würde dann nicht unser obiges Bedenken über Pistis ins Gewicht fallen? Würde sich eng verbunden damit nicht ergeben, daß von P r e d i g t (und Abendmahl) nicht zu reden ist ohne den mit der Glaubensrelation gesetzten so und so gestalteten Kirchenbegriff? Ich bin jedenfalls der geschichtlich und sachlich begründeten Überzeugung, daß Kerygma und Eucharistie, nicht Schriftlesung und Predigt die formbildenden konstitutiven Einheiten des Gottesdienstes sind. Von da aus gesehen, möchte man sich wünschen, daß F. das Problem noch einmal aufnimmt. Außerdem, wann bekommen wir von einem unserer Lutherforscher ein grundlegendes Wort über Wort Gottes, Predigt und Sakrament bei Luther?

Theologie des verbum divinum, Predigt des verbum divinum — damit ruft F. die praktische Theologie zur theologischen Besinnung zurück; richtet die Gewissensfrage an Pfarrer, Kirche und Theologie. Das verleiht dem Buch Gewicht. Wenn der tote Punkt in der Homiletik wirklich überwunden würde, so wäre dies erst die ganze und zu wünschende Erfüllung.

Erlangen. Th. H e c k e l.

S c h w a r z, Hermann: **Ethik.** Breslau: F. Hirt 1925. (116 S.) 8⁰. = Jedermanns Bücherei, Abt. Philosophie. geb. Rm. 3—.

Das Werkchen zeigt die lebendig blühende Sprache des Verf., die auch seinen anderen Schriften eine starke persönliche Note gibt, in besonders hohem Maße. Das Abstrakte der z. T. recht verwickelten Probleme ist restlos getilgt und in konkrete Unmittelbarkeit eingetaucht. Die tiefe geistige Durchdringung des Stoffs zeigt sich zudem in einer Fülle eigenartiger Wortprägungen wie: Wertschein, Wertlicht, Wertbelag, Wertkruste, Würdeglanz, Ideenfarbe, Gefallensauge, Wunschfinger, Glücksfabrik — verseineln, verflößen. Allerlei bemerkenswerte Gegensatzpaare wie erschaffen — anschaffen, Gutwert — Güterwert, Liebesinnenwelt — Ideenüberwelt bringen Farbe und zugespitzte Prägung in die Diktion hinein. Manchmal äußert sich die poetische Bildkraft vielleicht etwas allzu kühn. Z. B. in Sätzen wie dem folgenden: „Er soll das, was er bei sich beschließt, zu moralischer Münze machen, indem er es mit dem Salze der Allgemeingiltigkeit durchdringt" (73). Die Lektüre der Schrift, die der Sammlung „Jedermanns Bücherei" zur Zierde dient, ist auf alle Fälle ein literarischer Genuß.

Bei aller Anschaulichkeit der Darstellung ist die strenge logische Analyse niemals außer Acht gelassen.. Die verschiedenen ethischen Standpunkte werden in ihrer Besonderheit deutlich aufgezeigt und in ihrer Einseitigkeit grell beleuchtet. Glückliche Schemata dienen dazu, den weitschichtigen ethischen Fragekomplex aufzulockern. So erfährt etwa die bekannte Antithese von Glücks- und Pflichtethik eine vielgestaltige und in vielem neuartige Behandlung. Der eigentliche Kern der Arbeit aber liegt in der Herausarbeitung des Gegensatzes von Maßstab-Ethik und maßstabloser Sittlichkeit. Zur ersteren gehört auch der Kantianismus, der trotz aller „Autonomie" doch „äußeren" Befehlsmächten: dem Vernunftgebot, der Gewissensstimme, dem moralischen Gesetz gehorcht und bestimmte Maßstäbe des eigenen Tuns: die persönliche sittliche Würde oder das allgemeine Gemeinschaftsprinzip verwendet. Ein gut Teil der Schrift erschöpft sich in Kritik des kantischen Rigorismus, der auf der ganzen Linie abgelehnt wird.

Schw. vertritt demgegenüber die maßstablose Sittlichkeit des „heilig glühenden Herzens". Diese Ethik steht nicht unter dem Kommando einer Vernunft, sondern sie lauscht in mystischer Ergriffenheit dem Werden schöpferisch-geistigen Lebens in der Seele, das in selbstlosen Menschen aufquillt und sich in begeisterter Hingabe an große Aufgaben vollendet. Schw.' Ethik ruht auf der „Metaphysik der Gottentsieglung". Nicht auf Gesetz kommt es an, sondern auf Geist, nicht auf Wertmaßstäbe, sondern auf Enthusiasmus, nicht auf Eigenwürde, sondern auf Hingabe. Der Mensch soll nicht zum

tugendhaften Selbstwert, sondern zum Mittel für höhere Zwecke werden. Jesus wird gegen die Pharisäer, Nietzsche gegen die „Guten und Gerechten", der ideenbegeisterte Fichte gegen den gesetzlichen Kant ausgespielt.

So findet Schw. Anschluß an die lebendige Tradition der Mystik. Vor die Wahl zwischen starrer philosophischer Vernunftgesetzlichkeit und ursprünglicher religiöser Lebendigkeit gestellt, entscheidet er sich für die letztere. Allerdings ist es die Religiosität rein „immanenter" Mystik: „es gibt weder Überwelten, noch fertiges Göttliches. In uns will das Wertabsolutum hervorbrechen, in uns will sich die göttliche Wert- und Lebensunendlichkeit selbstschöpferisch setzen" (106). So vertritt Schw. die Idee der innerseelischen Gottesgeburt. Gedanken, die ihm in seinem großen Werk „das Ungegebene" vorschweben, erfahren in unserem Buch eine fruchtbare Anwendung auf das praktisch-sittliche Leben.

Bei der Beurteilung kann man sich auf den philosophischen wie den theologischen Standpunkt stellen. Es ist gewiß erfreulich, daß Schw. die starren Normgerüste und Wertordnungen der abstrakten Schulphilosophie lebendig zu erwärmen sucht. Man hat manchmal das Gefühl, als ob geschwellte Frühlingsflut alte Eiskrusten schmelzend durchbräche. Aber kann sich die Fachphilosophie an dem Motto des heilig glühenden Herzens, mystischer Begeisterung und Ideenliebe genügen lassen? Braucht sie nicht gerade als „wissenschaftliche" Ethik objektive Maßstäbe? Nun sucht ja Schw. in der Einführung der überpersönlichen Lebensgrundlage des Volkstums eine objektive Basis zu schaffen. Seine Ausführungen hierüber gehören zum Schönsten des Buches. Auch zeigen seine früheren Arbeiten überall den tiefdringenden Forscher, der scharf auf das Objektive achtet. Immerhin bleibt die Versöhnung von objektiv-ideenhaften Fremdwerten und subjektiv „seligem Leben" ein schwieriges Problem. Zuletzt darf die Frage erlaubt sein, ob Schw. Kants „Rigorismus" nicht doch zu einseitig, starr und leblos zeichnet? Ist von dem Boden der kantischen Gesetzesachtung die schöpferische Liebe ganz verbannt?

Der Theologie ist das Büchlein sympathisch, weil es von der Liebe zum Unbedingten zeugt und an die lebendige Wirklichkeit glaubt. Die „objektive Realität" des Göttlichen wird sie sich jedoch niemals aus den Händen winden lassen. Gerade heute, wo die Sehnsucht nach dem Objektiven wieder stark ist, bildet Schw. mit seinem mystischen Enthusiasmus einen Gegenpol zu energisch vorstoßenden Schulrichtungen. Aber gerade durch diese Verbindung von Gegensätzlichkeiten und Gemeinsamkeiten ist sein Buch besonders reizvoll und interessant.

Gießen. H. Adolph.

Verwahrung.

In der „Theologischen Revue", 1925, Nr. 12 hat Prof. Vogels-Bonn die 2. Auflage meines Werks über „Marcion" angezeigt. Diese Anzeige nötigt mich zu einer Verwahrung. Sie fällt mir nicht leicht; denn ein Rezensent, der schreibt: „Die Anmerkung ‚Marcion' S. 242*, 2 könnte fast auf den Gedanken führen, daß Harnack glaubt, Syrus Curet. und Syr. Sinait. seien auch Paulustexte, was ich aber doch nicht annehmen möchte" — weiß entweder nicht, was er sagt, oder wollte gröblich beleidigen.

Meine Verwahrung bezieht sich auf Folgendes: Der Hauptteil der Rezension, ja fast ihr ganzer Inhalt besteht aus c. 150 Bemerkungen zum kritischen Apparat, den ich der Rekonstruktion des Marcionitischen Evangeliums beigegeben habe. Sie werden vom Kritiker als ein „langer Sündenkatalog" bezeichnet. Allein ich habe selbst in meinem Buche darauf hingewiesen, daß ich einen ausgewählten Apparat gebe. In der „Vorrede" schrieb ich: „Die Probleme, welche der Bibeltext Marcions bietet, können so lange keine Förderung erfahren, als der sogenannte W. Text und der Tatiantext nicht sicherer bekannt und gründlicher durchgearbeitet sind ... Den Bibeltext Marcions so vollständig und zuverlässig zu rekonstruieren, als die Überlieferung es zuläßt, war hier mein Hauptziel; alles Übrige in dem Buche, die Gesamtgeschichte des Bibeltextes anlangend, bitte ich daher als etwas Vorläufiges zu betrachten." Ich habe mich an den Apparat Tischendorf's gehalten und ihn durch eklektische Zusätze, wie sie mir zur Hand waren, bereichert. Diese willkürliche Beschränkung hätte ich mir nicht gestattet, wenn mir hinreichende freie Zeit zur kritischen Benutzung des Soden'schen Textes zur Verfügung gestanden und wenn ich mich nicht überzeugt hätte, daß man den Text des Marcionitischen Evangeliums (nicht seine Geschichte) aus der direkten Überlieferung unter Zuhilfenahme eines unvollkommenen Apparats herstellen könne. Diese meine Einsicht wird aber durch den mir von Vogels vorgehaltenen „Sündenkatalog" ganz wesentlich bestätigt: Ich habe die erste Hälfte (73) seiner Bemerkungen, die sich übrigens auch auf Druckfehler, Klammern, mögliche Umstellungen, Alternativlesarten usw. beziehen, genau geprüft. Das Ergebnis war, daß nur in etwa 15 Fällen der Text des Marcionitischen Evangeliums durch sie berührt wird, und daß von diesen wiederum nur ein Teil durch die Unvollkommenheit meines Apparats verschuldet ist, während ein anderer Teil Verbesserungen erfahren mußte, weil die direkte Überlieferung an einigen Stellen von mir nicht ganz vollständig ausgeschöpft worden ist — welche Aufmerksamkeit und Sorgsamkeit die vollständige Ausschöpfung des Marciontextes nach Tertullian verlangt, kann nur der beurteilen, der sich dieser Aufgabe unterzogen hat.

Der Marcionitische Lukastext, den Vogels bieten würde, würde also, wie seine 150 Bemerkungen lehren, dem von mir rekonstruierten wie ein Ei dem andern gleichen. Sein Apparat würde freilich viel besser als der meinige sein, aber auch noch nicht abschließend, solange ihm als Voraussetzung die Herstellung des Wtextes und Tatians fehlt. Hoffentlich bietet Vogels diese. Verwahren aber muß ich mich dagegen, daß mir ein „Sündenkatalog" vorgehalten wird, wo es sich um eine nicht verschwiegene, teils notgedrungene, teils wohlerwogene Einschränkung des Apparats handelt, durch welche die Aufgabe, den Marcionitischen Text herzustellen, kaum betroffen wird.

Berlin. Adolf v. Harnack.

Die nächste Nummer der ThLZ erscheint am 20. März 1926.
Das erste Vierteljahrsheft des Bibliographischen Beiblatts wird Nr. 6 beigelegt werden.
Beiliegend ein Prospekt des Verlags Herder in Freiburg i. Br.

Verantwortlich: Prof. D. E. Hirsch in Göttingen, Bauratgeberstr. 19.
Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig, Blumengasse 2. — Druckerei Bauer in Marburg.